

حاشیه مولوی عبدالحق در منطق
تاریخ بیت و همدم ماه محرم سنه
که از این مولوی فضل حق داخل
کتابخانه کلاں
کرده

۳۱۲۵

بنفہ فصل عالم کلیا کی جزیات جہاں ترتیب مندرجہ ہر کمال انواع و خامس انسان حیوان و حشرات

کتابخانه خیرآباد
پوشه محمد علی قزوینی
کتابخانه خیرآباد
کتابخانه خیرآباد

باتمام حاجی مخفرت عفا ریشان محمد عبدالرحمن ست گرفتہ برادر معظم محمد مصطفی خان مغفور

كَلَامُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

وان هو العلم المحصولي الاحاديث والقديم بقدمه مجاميع مع كل شئ المحصور فاذا كانت الكليات لا يصح ان يربو بها البعدية الذاتية
 وبما ترتبه المعلوم من جزان يراو بالموصوف المعلوم ويصح قوله بتحقيق كل فرد من شئ بلا كلفة ولا يحصى ما فيه من الاختلاف
 اما اول افلاهم من حوال الشئ اذ جعل في الذهن وقام به يكتنف بالعوارض الذاتية ويعيشه شئ صاوريا ويرتب عليه
 الآثار الخارجية وهذا هو الوجه الذي يجذب وجوده الخارجى ثم اذا لاحظ العقل مع قطع النظر عن القياس بالذات
 والاكتناف بالعوارض الذاتية تصير به من حيث هي هي وليس لها وجود الا في محاط العقل وهذا الوجود يسمى وجودا
 ظاهريا فالوجود الاول اصلي واقعي واثاني ظلي اعتباري متوقف على اعتبار العقل متفرع على الادل تابع له كما صح
 كثير من المجتهدين فلا معنى لكونه مقدما بالذات على الشئ الاول من الوجود واما ثانيا فانه لما كان الوجود في كل شئ
 مساويا للتشخيص فبالصورة من حيث هي هي الموجودة بالوجود الظلي لا بد ان تكون شخصا افلا معنى للوجود بدون شخص
 فلا يخلو اما ان تكون متحدة مع الصورة القائمة بالذات الموجودة فيه بالوجود الذي يجذب وجوده الخارجى
 او مغايرة لها على الاول تكون ذلك الشخص بعينه فلا معنى لتقدم احدها بالذات على الآخر وتغاير الاعتبار
 بعد اتحاد المصداق لا يجدي في تقدم احدها بالذات على الآخر شيئا وعلى الثاني يكون شخصا آخر وبطلانه لا يخفى
 اذا حصل في الذهن صورة واحدة بمشاهدة المصورة ليس فيها تعدد وتغاير جهلا لكل العقل بضرب من التحليل
 الى الامة والشخص مصداقا واحدا وحيث قيل ما ذكره المحقق من انما يتم لوايد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف
 فلا يخفى سخافته اذ لا يتحقق تحقق كل فرد من العلم بعد تحقق الموصوف لو بعدية بالذات لا اذا كان بين مصداقا تغاير ذاتي
 وليس هذا ظاهرا غنى عن تجسيم الابانة وغير خاف على المتبع لكلامهم ان التغاير بين العلم والمعلوم عندهم اعتباري وذلك لانهم
 صرعا بان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها قائمة به يكتنف بالعوارض الذاتية علم ومن حيث هي هي
 معلوم فمصدق العلم والمعلوم متحد بالذات على زعمهم انما التغاير بينهما بالاعتبار وقد رضى الشارح ايضا بهذا التحقيق
 كما سيجي ان شاء الله فلا يمكن ان يراو بالموصوف المعلوم سواء اراد بالبعدية الذاتية الزمانية او البعدية الذاتية اذ لا
 يتحقق كل فرد بعد تحقق الموصوف ان يكون مصداقا متغايرا بالذات لا كيفي التغاير الاعتباري المتحقق مصداقا
 بعد تحقق مصداق الآخر ولو بعدية بالذات على انك ستعرف ان لا تغاير بين مصداقا اصلان على زعمهم
 وانما التغاير بينهما بعد تحقق المصداق فكيف يكون احدهما مقدما على الآخر سيجي الكلام في تحقيق الامر فيما بعد ان شاء الله
 قوله وان هو الا العلم المحصولي آه يعني ان العلم الذي لا يجمع فرد من مع موصوفه اسي عالمه متحققا اسي حدوده
 وان كان مما معه بقا ليس الا العلم المحصولي الاحاديث وذلك لما تقر في مقرة من ثبوت مرتبة
 العقل الهويلا في التي تكون لنفس فيها خاليتها عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استعدادها لادراكها
 فثبوت هذه المرتبة تدل على ان علومنا بغير ذاتنا وصفاتنا بعد تحقق ذاتنا بعدية بالزمان

قوله وهي التي ميثق بها أنه علم ان بعدية شئ عن شئ متحول على معان كما بين في محله منها التأخر بالمعلولية وجوبه
عن تأخر المعلول عن علته القائمة بالمتحجرة لشرائط التأثير وارتفاع الموانع كما خرج حركة المفتاح عن حركة اليد ومنها التأخر
بالطبع بوجوبه عن تأخر المعلول عن علته القائمة بالمتحجرة لشرائط وطعن الشرط وتأخر الكثير عن الواحد والفرق بين المعنيين
ان التأخر بالمعلولية لا يمكن ان ينفك عن المتقدم بل يجب ان يكون في الزمان مع التقدم والتأخر بالطبع يمكن ان
ينفك عن التقدم لا يجب ان يكون في الزمان معه وبين هذين المعنيين معنى مشترك وهو تأخر المحتاج عن المحتاج اليه
اذا المحتاج اليه لم يتقبل لتحويل المحتاج فالمحتاج متأخر بالمعلولية وان لم يستقبل فالمحتاج متأخر بالطبع وهذا المعنى المشترك
يسمى بعدية بالذات وقد حصل علم البعدية بالذات بالتأخر بالمعلولية كما يظهر من كلام الشيخ في فاطمور يابس الشفاء
اذ اعرفت هذا فاعلم ان شئ من فسر البعدية بالذات بمعنى لا علم الاصل للتأخر بالطبع ايضا اذا امتنع وجود البعد بدون القبل
اعلم من ان يكون البعد ضروري لتحقق مع القبل ويمكن التحقق معه ولعل المترفيه ان المقصود انه لو اراد البعدية
الذاتية يلزم كون المقسم عامنا لا لعل المحصول القديم ايضا وهذا انما يتأتى لو فسرت البعدية بالذات بما فسرت
واما لو فسرت بالتأخر بالمعلولية فيلزم اختصاص مورد القسمة بالمحصول القديم لاثموله كما لا يخفى على المتأمل
قوله كما تلوح من الاشارات آه وذلك لانه قال الشيخ في النظم انما مس منها الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة
مثل البعدية الزمانية والمكانية واما محتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يتعنى ان يكونا معا
في الزمان وذلك لانه كان وجوده من آخر وجود الآخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود لا والآخر حصل له
الوجود وجعل يصل اليه الحصول واما الآخر فليس متوسطا بينهما وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه
وليس يصل الى ذلك الاثما على الآخر مثل ما تقول حركة يدي فتتحرك المفتاح ولا تقول تتحرك المفتاح فتتحرك
يدي او ثم تتحرك يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى فقد سمي المعنى المشترك ببعدية
بالذات وذلك لانه يشل لها بحركة اليد والمفتاح ولا شك ان حركة اليد علة تامة بحركة المفتاح وحاصل
اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الكفر حيث قال وان كانا معا في الزمان علم انه قال الامام الرازي
كلام الشيخ ان العلة متوسط بين ذات المعلول ووجوده وليس المعلول متوسطا بين ذات العلة ووجوده
وعلم خص عليه المحقق الطوسي بان هذا التفسير غير مطبق لاهاط الكتاب وتعلل وجوب ان يصل الحصول الى المتقدم
مشعر بان لعل يصل الحصول منها اليه كذا المورد عليه يدل على بامنه المورد وايضا الضمير في بينه لوجه الى الوجود كان
كلام الشيخ ان المعلول لا يتوسط بين العلة والوجود في الوجود فيكون قوله في الوجود لفظا بلا معنى وقال المحقق الطوسي
معناه ان هذا التأخر انما يكون اذا كان وجوده هذا يعني التأخر عن آخر معنى المتقدم ووجود المتقدم ليس عن التأخر

[illegible]

اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصول على الاحداث يوجد في الحصول على المستديم ضرورة
اقتناع وجود الناحية حصول بدون ما يحصل فيه فبقى المقسم وهو الحصول على اطلاقه

فما استحق التأخر الوجود الاول المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة ولما تقدم فليس
يتوسط التأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن التأخر وليس يصل اليه التأخر لانها راعى المتقدم ثم ان
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المصنف في المحاكات لا يخلو عن شواذ لانه كان ينبغي ان يقول ذلك اذا كان وجودها
من آخر فلا يستحق هذا الوجود اللاحق وجوده الآخر وباقي الكلام شواذ لا طائل تحته وبهنا من الكلام لا يطبق ذكره بهذا المقام
قوله ان هذا المعنى آه لما كان قول الشارح تحقيق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بمقتضى الوجهين الاول ان كل البعدية في قوله
بعد تحقق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه وبينه من الحشوي رح بآبني تغييره والثاني ان كل على البعدية الزمانية
ويكون معنى كلامه ان المراد بالعلم المتجدد العلم الذي نحو الاكتشاف طريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن مجموع صفاته
سواء بالذات وهو ليس الا العلم الحصول لانه صفة منصفة الى العالم كالتشابة والسخاوة مثلاً فهو فرع لتحقيق موصوفه بخلاف
العلم الحسوسى اذ بعض افراده وان كان يتحققا بعد تحقق الموصوف كما سيبي بانه انشاء الله لخرج الاكتشاف على
العلم فيه ليس بلزوما للبعدية والتاخر هذا كما ستعرف من الحشوي كلامه على الوجه الاول حكم بعدم صحة الوجه الثاني مع العلم بان
على هذا التقدير يكون مطلق الحصول حاداً كان او قدراً وهو خلاف مقتضى كلامه فيما سياتى ويمكن ان يقال آه وخلاف
ما صرح به في حواشى شرح التهذيب بان العلم انه وان لم يصح حمل كلام الشارح الا على ما حمل عليه الحشوي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان قسم المقصور المقصود مطلق الحصول حاداً كان او قدراً اما اولاً فلا خلاف مخالفة العلم الحصول
الحادث بالعلم الحصول القديم ليس الا بالهوية الشخصية اذ التقدم والحدوث انما هما من جوارض الهوية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالتقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقة فيكون العلم
القديم ايضا مقصوراً وتصديقاً واما ثانياً فلا خلاف ان صور الاشياء مرتسمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة ودارسا
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علماً حصولياً فذلك العلم الحصول لا يخلو اما ان يكون عاماً
اولاً فالاول التصديق والثاني التصديق اما اولاً فالاشياء والعلامات مظهرة واما ثانياً فلا خلاف ان مقتضى الحكماء على ان مقتضى
الكليات صواب كانت او كانت لا تخرج في النفس وتذكرها النفس بلا توسط قوة حسانية فلا بد من ذلك كما تها من خزانة
سوى الخيال الى حافظته لتبين بها خزانة الحسوسات المعاني الجزئية لطريق التمييز والبيان عليها ولا يمكن ان
يكون الجزئية نفساً اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا تكون له عقولاً تتصرف فيها بل هي بالقوة فلا بد من العقل في خزانة
في العقل الاعلى المجردة المرفقة عن افق الزمان اما حمل ان المعاني الكلية المرتسمة في النفس هي صورها التي هي
والنسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة حسانية لاقتناع حصول الصور المجردة في الخزانة

ولا يمكن ان يكون الخزانة بنفسها اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات موجودة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موجود آخر يترسم فيه صور المعقولات لعقل ليس بحجم ولا جسماني ولا نفس هو العقل الفعال لما ثبت
 انقسام صور الصواعق والكواكب الكلية في المجرات العالية والعقول القاصرة لذلالة الجهول والسيان كما يطرأ على الصور
 يطرأ ان على الكواكب العقل بارتسام صورها فيها من من علمها اياها بسفطة ظاهرة لبطلان العقل العاليته عات
 بما ارتسم فيها مع الصور والكواكب او تسوية العليين مجال فسانها مع الصواعق المحفوظة لتصديقها مع الكواكب
 المحفوظة على سهل التخييل وذلك لبروتها عن النفس والشدة التي هي من قواعب المادة وعموشها بهذا الحق المحقق الدوام
 في حواشي شرح التجريد وعرض عليه معاصره بانه لا يخاف في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم
 لا العلوم والعقل الفعال كما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت وكاذبة لو حصلت وارتسمت فيه
 هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من صدق فيجب على
 تقدير كون العقل الفعال خزانة للكواكب ان يكون مصدقا بها واجاب عن المحقق الدواني بانه لا يخفى للخزانة الاخرى
 المعلومات ذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدرجات الحس المشترك وليس عالما لها ولا يحاط به
 خزانة لمدرجات الوهم وليست بمدركة لها فقولنا الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا العلوم ان ارادة
 انه لا بد ان تكون الخزانة مطلقا مدركة فتمم بل خلاف ما تقر عندهم من ان المدرك غير حافظه وان ارادوا ان
 هذه الخزانة بخصوصها هي العقل الفعال لك فمفهوم العلم التصديقي خاصة وليست شعري من اين علم
 ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونها
 خزانتين للوهم وحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لمدرجاتهما والحاصل انه لا معنى للخزانة الاخرى المعلومات
 اذا اتقال شخص العلم من المدركة الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال العرض عن موضوعه استحيل كما بين في محله
 فمعنى كون العقل الفعال خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والقول بكون الخزانة مصدقة
 لما هي خزانة له ليس ضروريا ولا مامول عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة له
 يجب ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المدركة في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ النفس المعلومات لا حفظ
 نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت من ههنا ظهران بان قال الاشاع في حواشي شرح التهذيب مقترضا على المحقق
 الدواني بما محصله ان يحصل في المدركة هي الكواكب بما هي صدقة بها ولو كانت الكواكب تسمة في العقل الفعال بما هي
 متصورة يلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طرأان لذهول والسيان على تصديق
 الكواكب بما هو تصديق فيلزم تحقق تصديق الكواكب في العقل الفعال بحيث لا يما عرفت انه لا يجب المطابقة بين
 وبين ما هي خزانة لفي الحقيقة كما بل الواجب للخزانة انما هو حفظ النفس المعلومات ان كان نحو تعلق العلم مختلفا

وهو خلاف مقتضى كلامه فبعد هذا ويمكن ان يقال كما ينبغي

ومن النجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبرج اما النسب العقدي في العقول العالية والافعال العالية
بجملتها الشاهقة المرتفعة عن افق الزمان فامر بان الصدق رفع وعلى من ذلك كله فان علم الانوار العقلية والافعال
النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح الحق معنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق المطابق للواقع الذي
هو الصادق والمتحقق انتهى ذلك لان البهية العقلية الغير المأذونة شاهدة على ان القضايا المنطوقة في العقول العالية لا تسلم
عرجانها بالظواهر فيها واثبات نسخها نقما احتمال الصدق في الكذب فكيف نطقها متعالية عن الصدق بل
قد اقرت هذا القائل في القسبات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققا في حد نفسه لا باخراج من العقل بان الصدق
مرتبة في العقل لفعال بما هي متحققة في حدود نفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في نفسه لا باخراج
من العقل سواء كان متحققة لا بعمل العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصادق مرتبة في العقل لفعال
بما هي متحققة في حدود نفسها انتهى فلا مجال له لاكار انصاف العقود الصادق المرتبة في العقل لفعال بالصدق
لانه عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان القرينة المستقيمة قاضية بان صدق الصادق
غير منوط بذهن ما عاليا كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق العقد القائل الباري سبحانه وحيث ان شركه محتج و
العقول العالية ممكنة مثلا بوجود العقول العالية لتقدم وجوب سبحانه وتعالى على تلك العقول على وجود
الاسما على القول بالحدوث الدهري كما ابتدعه هذا القائل واما رابعا فلما افاد بعض المحققين قائل القضايا مسبوقة
للبادئ العالية باتفاق الفلاسفة واللازم الجمل والقضايا منها صادقة ومنها كاذبة ما ان يصدق المباهي
العالية بمطابقة القضايا الصادقة للواقع فيكون علومها تصديقات او لا فيلزم الجمل المركب فقد استبان
بما ذكرنا ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظ التصور وانصبت
فالقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما فافهم ولا تنزل فان المقام من الالاقدا
قوله وهو خلاف مقتضى كلامه ان قرر كلامه فيما سيبي ويمكن ان يقال انه بان العلم الذي هو المقسم للتصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق يليق ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وخصاصها
لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطق لا يتعلق الا بالعلم الذي
يكون كاسبا ومكتوبا وبديها ونظريا وهو ليس الا العلم الحصولي الاحداث كما هو الظاهر من فحواه فارادة البهية لانه
خلاف مقتضى ذلك الكلام بل اريب وعلى تقدير ارادة البهية الذاتية يكون المقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثا كان قديما وعلم الذي له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وخصاصها به ليس الا الاحداث من الحصولي
لكن على هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو المقسم للتصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

وايضاً بما يقال في بعض تعليقاته من ان كلامه لم يغير ما يدل على ان الانقسام
الى التصور والتقدير على التخصيص اى تخصيص المقسم بالحصولى الحادث

في غير المنع بل في غير البطالان ولا يلزم من تعلق الفرع العلمى بالعلم الحصولى الحادث ان يكون المقسم للتصوير
والتصديق ان يكون المقسم للتصوير او تصديقا غير منوط بالحادث كما عرفت وان جعل اشارة الى الدليل المشهور على ان العلم الحصولى
التصديق العلم الحصولى لا يتصفان بالبدئية ولنظريه فيرجع محصل ذلك الكلام الى ان المتصف بالبدئية ولنظريه
ليس العلم الحصولى بالحادث اما العلم الحصولى القديم والعلم الحصولى مطلقا حادثا كان وقديما فلا يتصفان بالبدئية
وهذا نظريه وعلى هذا التقدير لارادة البعديه الذاتية ليس خلافاً مقتضى ذلك الكلام اذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على
انقسام مقسم للتصوير والتقدير العلم الحصولى بالحادث لكن على كل الكلام على هذا المعنى لا يخلو عن البداهة ولا خلاف
قوله فيما بعد ان العلم الذى هو مورد التقسيم في فواتح كتب المنطق اذ يدل لانه ظاهرة على ان المقصود منه بيان ان مقسم التقصير
والتصديق هو ان يكون كاساً ومكسباً ويربها ونظراً اولاً بالذات كما سيبيد الحشى واما ثانياً فلا ريب في كونها بالى
عن المحل على هذا المعنى اذ القول بكون العلم الحصولى بالحادث مختصاً بالاكسابات التصورية والتصديقية ضرورى لثبوتها كالحصول
فان قلت المقبر عند الشارح في موارد التقسيم مطلق لشيء الذى هو موضوع المهلة لاشي مطلق الذى هو موضوع الطبيعة
كما صرح به في حاشى شرح التهذيب الاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق لشيء فالعقيدة الى البدئية ولنظريه والاختصاص
بسا الاذنان الحصولى بالحادث ثابتان لمطلق الحصولى ايضاً فمطلق الحصولى ايضاً مقسم الى البدئى والنظري فحققت اذ عرفت
هذا فنقول ارادة البعديه الذاتية ليس خلافاً مقتضى كلامه يمكن ان يقال آه اذ لو اراد البعديه الذاتية يكون المقسم
مطلق الحصولى وكلامه ذلك لا يقتضى الا ان يكون المقسم دخل في الاكسابات اختصاصاً بها ومطلق الحصولى بغير ذلك
قلت الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فكما ثبتت الانقسام اختصاصاً بها للعامة في ضمن فرد خاص
ثبتت عدم الانقسام عدم اختصاص بغير في ضمن فرد آخر والى ان العام على الاحكام المتنافية اختصاصاً بها للعامة بمعنى
اختصاص من عليه اختصاصاً بالعام حقيقة فلو اراد البعديه الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولى ليس بخل في الاكسابات اختصاصاً بها
الا بجهت بار قوع منه وهذا ليس من خلاص اختصاصاً كفى الحقيقة على ان فخذ الشارح في حاشى شرح الموقف ان المقبر
في موارد التقسيم لشيء مطلق لشيء وانما قال في حاشى شرح التهذيب قال توجيهها الكلام المحقق المذكور
قوله وايضاً بما يقال في حاشى شرح التهذيب بعد نقل كلام المصنف من هذا الكلام كما تراه تدل على
ان الانقسام الى التصور والتقدير على التخصيص اى تخصيص المقسم بالحصولى الحادث كما عرفت كما لم يثبت عدم اختصاص التقصير
والتصديق بعلم الحصولى بالحادث كما قال في حاشى شرح التهذيب ان العقل الفعال خدائاً لمعقولات كمالاً وانما صرح بوجوب
الحفظ والتصديق مما وقع الكواكب حفظاً فقط اختار ان الانقسام الى البدئية ولنظريه على التخصيص فيلزم على تقدير

التخصيص من مرتبة في العلم بالعلم المحصولي والحدوث على النحو الذي ذكرناه في التصور والتصديق بالتصور والتصديق
 بالحدوث مرة أخرى انتهى بهذا الكلام نفس على انقسم التصور والتصديق عن المصير في زعم الشارح هو حصولي لحدوث
 فلا بد ان يراو بالبعدية ههنا البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه قائل ان الشارح حل كلام المصير في حوا
 شرح التهذيب على ما هو المشهور من ان قسم التصور والتصديق هو العلم المحصولي بالحدوث وحمله ههنا على ما هو
 من ان العلم المحصولي القديم يعبر يكون تصورا وتصديقا فقيده اولا ان كون العلم المحصولي القديم تصورا وتصديقا
 وان كان حاكما عرفت لكن الشارح مقرر على ان التصور والتصديق تسام للحدوث من حصولي كحمايظهر بالمرجة
 الى اتاويله والتامل فيها فكون العلم المحصولي القديم تصورا وتصديقا ليس تحقيا عنده وثانيا انه غاية ما يلزم
 دفع التناقض والتدافع بين كلاميه لادف ما انهم هناك على المحقق الدواني من لزوم التخصيص مرتبة لا يرب
 لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم التخصيص مرتبة على المصير كما يلزم هناك على المحقق الدواني
 والتخصيص مرتبة او مرات وان كان غير شنيع الا ان الشارح يستنكف عنه بانف شائع وشيخ علي بن
 يتركب التخصيص مرتبة في تقسيم العلم والتصور والتصديق الى البديهي والنظري تشييعا بليغا وقديرا ان عرض
 الشارح في حواشي شرح التهذيب بيان حقيقة الحال اى على تقدير كون علم التخصيص بالحدوث الانقسام الى
 البديهي والنظري يلزم التخصيص مرتبة وليس غرضه الا لزام على المحقق الدواني اذ لاشاعة فيه عند الضرورة في غيره
 واقول انت تعلم انه لو سلم انه لاشاعة فيه عند الضرورة في زعمه فلا يرب انه لا يقول يكون العلوم القديمة
 وتصديقات بل يزعم ان التصور والتصديق تسام للحدوث من اصولي وشيخ علي بن يقول يكون العلوم القديمة
 تصديقات تصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشييعا بليغا وبذا يغتر على المتامل في كلامه فالتخصيص الذي يلزم هناك
 على المحقق الدواني ليس ويرا عنده وان كان ضروريا في الواقع فما ذكره هناك لزام عليه بل يرب وان كان لك
 الا لزام لغواني الواقع فالحق في دفع التدافع والتناقض بين كلاميه ان حصل البعدية ههنا على البعدية الزمانية كما
 لمشي لعل من المعلوم الصحيح لكلامه ما لا فلا انه لو حصل البعدية على البعدية الذاتية يكون مقسم لتصور والتصديق مطلقا
 حاشا كان وقديرا فيلزم التخصيص مرتبة بعد اخرى عند تقسيم العلم بالتصور والتصديق الى البديهي والنظري فتعريف شنيع جدا في غيره
 فان قلت يلزم التخصيص مرتبة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا اذ المتجدد بمعنى الحدوث الذي لا يكفي فيه
 مجرد الحصول قيد آخر قلت ليس معنى المتجدد الحدوث فقط حتى يكون قوله لا يكفي فيه مجرد الحصول لا غير يلزم التخصيص
 مرتبة بل المراد بالمتجدد حصول الحدوث كما سيصح لمجشي وهو وان كان تيدا واحدا لكنه قائم مقام القيدين اعني حصولي
 والحدوث فان قيل لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية لم ينتج الى لفظ كان لان البعدية الزمانية كانت ظاهرة من المتجدد
 يقال المتبادر من المتجدد ليس الحدوث فقط لا الحدوث الذي يتحقق كل فرد منه يتحقق الموصوف اما ثانيا فلان

ولا يمكن المعارضة بان المعتقد وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة يصير حينئذ عاماً مطلقاً من موصوفها
وهو يدعى المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق
عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا قيل المتعبد بالحادث اذ تصير الصفة عاماً من جهة كذا افاد الا اننا قد علمنا
ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي لا يكفي آه الذي قد يكون فيه المحصور لكن لا يكفي واحصولي
القديم لا يتصور فيه المحصور عند الحاجة لبراهة اعقول عنها واما المحصور عند المدك فحينئذ فحاشا لمعنى الصفة
فول الشارح فيما سيجي ثم بعضهم خص آه نفس على ان المقسم التصور والتقدير عند الضرر في زعمه هو حصولي بالحادث اذ حاصل
ذلك القول على ما يظهر بالتفريق ان لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط ولا يلزم تخصيص مرة بعد اخرى اذ لا بد من التخصيص
بالحصولي بغيره بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي بالحادث مرة واحدة كما فعله الصنف لا يلزم تخصيصه بالحادث مرة واحدة
ومن الجانبين بعض المحققين قد جعل ذلك ليلا على ارادة البعديّة الذاتية ولم يحظر له بالبال من جهة ذلك قول
ليس الا رد قول من خص المقسم بالحادث فقط لا اخص اي من قيد المقسم بالحصولي بالحادث كليهما كما ينظر في التامل لاصواب
قوله ولا يمكن المعارضة ان يحصل المعارضة اقامته الاستدلال على ارادة البعديّة الذاتية بانه قد ادعى الشارح في الحاشية
المنية المساواة لمصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين بتحقيق المساواة باصني المصطلح بين الصفة والموصوف المعرفتين
وان لم تكن جزئية كما سينكشف ان شاء الله لكن الشارح يدعيها اذ عرفت هذا فاعلم انه لما كانت الصفة وهي قول الحق لا يمكن
فيه مجرد احصور شاملة للقديم بغير فلا بد ان يراد من موصوفها ما اراد به حتى يحصل التساوي وبذلك الاتي الا اذا اراد البعديّة
الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف اذ لو اراد البعديّة الذاتية تكون الصفة عامة مطلقة من موصوفها الذي هو العلم المتعبد
لتحقق الصفة بدون الموصوف في العلم الحصولي القديم هذا اذا اراد بالمتعبد الحصولي بالحادث كما هو طرح نظر الشارح واما
اذا اراد به الحادث فقط فتصير الصفة عامة من جهة لا يتبع الصفة والموصوف في العلم الحصولي بالحادث فتفارقهما في العلم
الحصولي القديم ثم العلم الحصولي بالحادث وبالحالة لا تكون الصفة مساوية للموصوف الا اذا اراد بالبعديّة البعديّة الذاتية
واجاب عنها الحاشي بوجوب الاول نقله عن شاذه وحاصله انه ليس المراد بالمساواة معناه ان يتحقق معنى الصفة
الكلي من الجانبين بل المراد منه صدق الكلي من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف بغير علم الارادة هذا
المعنى من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به هو استعمال اللفظ في معنى مجازي بحيث يكون المعنى الذي هو
كاستعمال لفظ الاسد في الشجاع وكاستعمال الدابة عرفاً فيا يذبح على الارض ولا يرب في تحقق المساواة بهذا
في هذا المقام اذ المراد بالمتعبد هو الحصولي بالحادث كما ستعرف ولا شك في صدق الصفة عليه صدقاً كلياً نعم فو
المتعبد بالحادث فقط تصير الصفة عامة من جهة فلا يتحقق المساواة باصني معنى اخذت اذ لا احتمال لصدق الصفة
الموصوف صدقاً كلياً ولا يخفى ان اداة هذا المعنى من المساواة خلافاً المتبادر من عبارة الشارح في الحاشية ونسباني

لما اشار الى ان
قد يبين عموم المجاز
ويستدل
واللفظ في
الحقيق المجازي
سواء وقع الخلل
في جازة كما صرح
المساواة القاطنة
في الاستدلال والمعلوم
الحجج منها ان
فلا خلاف في واداه
منه قوله تعالى

ما فيه مفصلا واثباتي ما بينه بقوله ولا يوجد كل بعد آه وتقريره ان معنى قوله لا يمكن فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه الحضور
وكل لا يمكن وهذا لا يصدق على العلم الحسولي القديم اذا حضور على نحوين حضور عند احساس التي هي آلات الادراك
اجزئيات عند الفلاسفة وحضور عند المدرك لما كانت العقول لعالية مبراة عن احساس التي هي قوى جسمانية
فلا يمكن فيها الحضور عند احساسه ملاحظا الحضور عند المدرك فان قيل ان الاشياء انما تحضر عند علمها
اجمالا فلا تكون الاشياء حاضرة عند علمها لانها ليست علما جاعلة باتفاق الفلاسفة بل انما يكون حضورها عند
بوسطة ارتسام صورها فيها وح لا يصدق على العلم الحسولي القديم انه لا يمكن فيه مجرد الحضور بهذا المعنى وهذا اذ لا يمكن
للحضور على هذا التقدير فلا تكون الصفة عامة من الموصوف ان قيل ان الاشياء يمكن حاضرة عند العلم التي هي
وسائط في انقيض ايضا كما يفهم من كلام الشيخ المقتول تكون الاشياء حاضرة عند المدرك لا يصدق ح انه لا يمكن
فيه مجرد الحضور بهذا المعنى لكفاية هذا الحضور لاكتشاف وباجملة لا احتمال في العلم القديم لتحقق الحضور مع عدم الكفاية
ولعل وجه البعد المشار اليه بقوله كل بعد آه ان المتبادر من قول المدرك لا يمكن فيه مجرد الحضور ان لا يكون مجرد الحضور
كافي فيه بل يحتاج الى حصول صورة المدرك في المدرك سواء كان الحضور مستقاه لا يكون كافي او لا يكون متحققا
اصلا وذلك لان النفي واراد على كفاية مجرد الحضور وهذا النفي مقصور على نحوين الاول بنفي الحضور واثباتي
بنفي الكفاية مع تحقق الحضور فعمل كلام المقصر على ما عمل عليه المشي لا يخلو عن اشكال في البعد قول ومع هذا البعد واثباتي
لا يتم الا اذا ثبت ان العلوم الحسولية القديمة منحصرة في علوم العقول لعالية بما سوى اتمها وصفاتها واما لو كانت
علوم الافلاك الحسولية قديمة كما هو مذاهب محققى المشائية فلا حيدان بقول ان الاشياء باعتبار الماخوذة والمقابلته
والوضع حاضرة عند نفوسها المنطقية ولا يمكن هذا الحضور لاكتشاف اذ النفوس المنطقية الفلكية قوى جسمانية بمنزلة
قوة الخيال فبينا كما صح للمحقق الطوسي والمدرك بالتحقيق نفوسها العقلية المجردة كما تقر في مقده فقد صدق على
العلم الحسولي القديم ايضا انه لا يمكن فيه مجرد الحضور بالمعنى الذي تشبهه المشي فلم يتبق الصفة مساوية للموصوف وقيل لا يور
توجيه المشي بانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يمكن ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يمكن في
صادق على مطلق الحسولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحسولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في
جميع افراد الحضور ولكن لا يمكن في غيره صادق على جميع افراد العلم الحسولي احداث ايضا كالمعلم المتعلق بالمفاهيم العقلية
فيلزم كون المقسم خاص من الحسولي احداث ايضا والقول في الابرار وخيف جدا لانا نتحار الشق الاول ونقول
ما يمكن في بعض افراد الحضور ولكن لا يمكن لا يصدق بالذات الاعلى العلم الحسولي احداث كما مطلق الحسولي
لو مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك باعتبار تحققة في ضمن الحسولي احداث فلا يلزم كون المقسم اعم فلم يصدق عليه
فولكن قطع النظر عن تحققة في ضمنه ايضا كان المقسم اعم للارباب وحكم الفرد وان كان ينسب الى الطبيعة الماخوذة

وكذا بان الثابت بدليل المتصا انما يخصيص بالحصولي واما بالحدوث ايضاً
فكلا لانا نقول حاصل كلام المتصا ان المقسم يجب ان يكون هو حصولي الحادث

لا بشرط شي لكن انساب الحكم الثابت للفرد من حيث الخصوصية الفورية الى الطبيعة من حيث هي ليس الا بالحدوث
فانصاف العلم بحصولي الحادث يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ليس تلتزنا لاتصاف مطلق بالحضور
او مطلق العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل انما يتلزم تصافه به بالعرض بالقبح فلا يلزم كون المقسم اعم من حصولي الحادث
كما لا يكفي ولو كان انصاف مطلق بحصولي او مطلق العلم يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي في
ضمن حصولي الحادث تلتزنا كذا مطلق بحصولي او مطلق العلم مقسم لازم على كل من يقول بكون حصولي الحادث مقسماً
بالتصديق ان يقول بكون مطلق بحصولي بل مطلق العلم مقسماً لهما بل مقسماً للبديهي ونظري ايضاً والتبر ان الحكم الثابت
للخاص من حيث هو كذا لا يثبت للمطلق الا معني انه ثابت لبعض افراده فلا يصح جعل المطلق مقسماً لا بعد تخصيصه واما قبل
بامكان الحضور عند الحاجة ان يمكن الحضور في جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضاً ويمكن
للعالم ان يحضر حضوره الاكبر بان يوجه حواسه اليها لكن المقصور في المعلوم حيث تمتنع حضوره عند الحواس فغيبه ان
بامتناع حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عند امتناع مطلقاً فلا يربط بطلانه اذا كليات حاضرة عند الحواس
في ضمن التجربات قطعاً الا ترى ان يحصل صورة الانسان في مجمع النور كس المشترك في ضمن حصول صورة زيد مثلاً
فلا امتناع بالقياس الى طبيعة المعلوم بل لا امتناع الا من قبل العالم وذلك لان ادراك الحواس مقصور على بعض المدركات
كما تقرر في مقرة فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات صلاً وان كانت الكليات حاضرة عند باي ضمن الاشياء
وان يربط ان الكليات بما هي هي تمتنع ان تحضر عند باي فسلم لكن سح القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن
المقصود في المعلوم حكم محض ان كان حضور الكليات بما هي هي تمتنع عند الحواس لك توجيه الحواس اليها تمتنع كما لا يخفى
قوله وكذا بان الثابت ان معارضة اخرى صلياً ان دليل المتصا وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء
في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا لا يقتضي الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط ولا اشعار فيه للحدوث
اصلاً فلا بد ان يراد بالبعدي البعدي الذاتية حتى ينطبق الدليل على الدعوى ولو اراد البعدي الزمانية يلزم عدم
تمامية التقريب وجيب عن هذه المعارضة بوجه منها با قال الحاشي كسجي باله واما عليه ان شاد امد تعال
ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة وفيه ان تبادر الحدوث من حصول في حيز المنع
ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقاً كما ذهب اليه الشيخ المقتول وسح خيصر التصديق في العلم
الحصولي الحادث لكن لان الحدوث مطلقاً في كماله كما يتوهمه امثال الحاشي بل لان التصور والتصديق قسماً للحصولي
والحصولي لا يكون الا حادثاً ويرد على هذا التوجيه ان لا يتم الا اذا ثبت ان المتصا قائل بكون علوم العقول العالية ولا خلاف

والا لم يصح الاختصار فيها لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه ولا يحسن
وكذا يحصل القديم ليسا على هذا الديدن اما الاول فلا يتقار حصول فيه اما الثاني فلان المتبادر المتعارف
من العقل هو الجوهري المجرد والمتعلق بالبدن كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالصور
ولذا شنع المشي لخاصته على المحقق الدواني في تعليقاته وعرفها بحصول الصورة في العقل فقط اوضح الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريضنا لعلنا صدقه على الحصول القديم ايضا والمهم ايضا انهم
حضورية ولم يثبت بعذر بل قوله وعلم المجردات بانفسها ياتي عنه واللام كمن للتخصيص فائدة كذا انا وبعض المحققين قد سئ
قوله واللام يصح الاختصار الخ انت تعلم انه على تقدير تقسيم المقصود وانما هو اختصاصه في التصو
والتصديق هو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصور ذلك بدليل احداث القديم
نعم لو كان المقصود اختصاصه في السببي والنظري لم يصح البته على تقدير كون المقسم مطلقا حصوله في
قوله فلان المتبادر الخ هذا ابتداء غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصورا وتصديقا بل المتبادر من العقل عنده هنا ليس
مطلقا ومنع لك ما ذكره المشي مخالفا لما صرح الشارح في حاشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل هو العقل الذي يقابل
وهو يعلم اشياء كلها كما صرح بعض الاعلام لما يظهر من كلامهم في المحاكات ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس
قوله كيف والجمهور اجمعوا آه انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم الشارح والمشى والا فالحقرون كلهم اجمعوا على
ان قسم التصور والتصديق مطلقا حصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم ولو سلم انعقاد الاجماع
على ما ذكره المشى فلا اعتداد به بعد قيام البرهان على ان التصور والتصديق قسمان لمطلقا حصولي حادثا كان او قديما
قوله ولذا شنع المشي آه حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حاشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة
نظورات وتصديقات مخالفة لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا وانت تعلم
ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات للفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة نظورات وتصديقات
حقيقية وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لان الكلام ليس من اطلاق اللفظ بل في تحقق المعنى كذا
في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت اللهم الا ان يتركب كون العلوم القديمة حضورية مطلقا
قوله علوم متبادر آه يعني ان الجمهور اتفقا على اختصاص التصور والتصديق بالعلم حصولي احداث عرفت ان حصول
صورة اشئ في العقل فقط والتصديق بحصول صورة اشئ مع الحكم فلو لم يتبادر العقل للمشى في بعض تعريضهم
على الحصول القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت ان القول اتفاق الجمهور على اختصاص القصور القديمة
بالعلم حصولي احداث غير تام بل الظاهر من كلام الجمهور ان المحققين انهم اتفقوا على كون القصور والتصديق قسمين
من مطلق الحصول حادثا كان او قديما وحيث لو كان المتبادر من العقل هو الجوهري المجرد والمتعلق بالبدن لم يكن تعريضهم باسحا

حيث لم يوجد في كلامه في اى موضع ما يرمى الى المخالفة حتى يحل كلامه نهنا على خلافه وانما الكفى في
نفي الدين على الاول حالة على القايته وتمام على الفطرة الواقعة فانه من خواص هذا التسليم
قوله وهو ليس العلم المحصولي انحصار الشئ في الاعم لا يثبت في انحصاره في الاخص
قوله حيث لم يوجد في كلامه في هذه الاو اعار مجيب جدا لعل المحشى لم يتيسر له الرجوع الى مكتب المصريح
قوله وانما الكفى في نفي الدين آه جواب معارضة بما يورد ههنا ويقال قول المصريح العلم المحصولي لا يكون
بمحصول الصورة نص على ان مقصوده اخراج العلم المحصولي عن المقسم لا اخراج العلم المحصولي القديم لو كان مراده
ما ذكره المحشى من تخصيص المقسم بالمحصولي الحادث كان الواجب عليه اخراج العلم المحصولي القديم من العلم المحصولي لان العلم
المحصولي القديم تصور وتصديق عند كثير من المحققين لم يذير اصب الى كون العلم المحصولي تصورا وتصديقا ومما لا يحجب
ان المصريح الكفى على اخراج العلم المحصولي حالة على القايته وتماما على الفطرة الواقعة وانت تعلم ما في هذا الجواب
من الوجه من استقامة او تعاقبه العلم المحصولي القديم على العلم المحصولي غير صحيح ههنا اذ العلم المحصولي خارج عن المقسم فانما
العلم المحصولي القديم فقياسا لهما على الآخر قياس مع الفارق ولعله انما الكفى على اخراج المحصولي عمدا على فطرة المحشى
والا فانظرا ههنا كيف يكون تاركهما لا يسميه مشتغلا بالايغنية ثم ان لفظة الدين لا معنى له في هذا المقام ههنا لان في اللغة العاقبة
فيكون معنى قوله انما الكفى في نفي الدين انما الكفى في نفي العادة وهذه الفاظ ليس تحتها معان مجسلة المعنى ههنا كلام آخر وهو
ان دليل المصريح وقوله العلم المحصولي آه وان كان لا يقتضي كل منهما الا تخصيص المقسم بالمحصولي فقط لكن قد لا يكون العلم المتحد
صريح في ارادة الحادث لو لم يكن مقصود تخصيص المقسم بالمحصولي بالحادث لكان له ان يقول هو العلم الذي لا يكفي فيه حدوث
وان قيل المراد بالتجديد الحادث بالذات يقال مع كونه كحدا لا يعنى لهذا القيد فائدة بل يصير لغوا محضا كما لا يخفى على المتأمل
قوله انحصار الشئ في الاعم آه جواب سوال تقوا السؤال انه لو كان مراد اشارة بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف
البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يعيد قوله وهو ليس العلم المحصولي بالمحادث فان في مقام التقييد بالقديم
او المكين احدها مغنيا عن الآخر لا بد من اظهارهما مع ان قد اطلق المحصولي ولم يعيده بالمحادث فعلم ان المقسم عنده
منصرف الى العلم المحصولي والا فلا وجه لترك القيد الاخر معنى الحادث ومما لا يحجب ان المقسم للمصور تصديق لما انحصر
عنده في العلم المحصولي الحادث انصرف الى العلم المحصولي الاخر اذ لا منافاة بين انحصار الشئ في الاخص وانحصاره في الاعم بل
انحصار الشئ في الاخص تنضم لانحصاره في الاعم اذ لا يحل انحصار الشئ في الاخص من عدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط
ما قيل ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص ان انحصار الشئ في الاعم لا تنضم لانحصاره في الاخص ولا وجه
لظاهر مع ان انحصار الشئ في الاعم من حيث هو كائنات انحصاره في الاخص قطعاً فان قيل انحصار الشئ في الاعم من حيث
تحقق في الاخص لا ينافي انحصاره في الاخص مع كون اللفظ لا ينافي على هذا تقدير لفظا لا معنى هذا ليس انحصار في الاعم فانه

والقائمة اتحاد نظم الشرح والمتمن قوله اذا العلم الحصري انه واذا العلم المتعلق بصورة العلميه وان كان نفسه متحققا بعد
تحقق الموصوف لكن ليس اكليا لافراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فوهم حصوله فلا يرد ان
وما يل ان المراد بالافراد النوعي وليس العلم بصورة العلميه فرد نوعي وانما لا فرد شخصي وان المراد من البعدية المذكورة
بعديه يكون مقتضى نفس طبعه ذلك الفرد والبعدية في علم بصورة العلميه بالنظر الى كونها حصولا ليس به

قوله والقائمة آه يعني ان القائمة في ترك قيد الحادث ان يتجدد نظم الشرح والمتمن اذا نظم المتمن من ان يظهر على ان
المقسم في حصولي بعد التامل يظهر ان عرض المقسم المقسم في حصولي الحادث انت تعلم انه لا يتجدد نظم الشرح
والمتمن بهذا النحو الا اذا كان عرض المقسم تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كما توهمه شي اما لو كان منه تخصيصه
فقط كما يوضح بليده وقوله والعلم حصوري آه فلا يتجدد نظم الشرح والمتمن الا اذا لم يكن المراد بالحصولي في قوله
ليس الا العلم الحصولي الحصولي الحادث اذ على تقدير اوده الحادث من الحصولي لا يتجدد نظمها الا في اللفظ والمقابلة انما هو
قوله واذا العلم المتعلق الخ لما كان قاطل ان يقول ان العلم المتجدد بالمعنى الذي منه الشرح وان لم يصدق على العلم الحصولي
حظا لكن يصدق على العلم المتعلق بصورة العلميه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اذ تحقق الصورة العلميه لكونها علما
حصوليا متوقفا على تحقق العالم ووجوده والعلم المتعلق بها عينها اذا ما واعتبارا فيتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
مع انه علم حصوري لما تقرر عندهم ان علم النفس ذاتها وصفاتها علم حصوري اجاب عن الحشوي بان المراد بالعلم المتجدد العلم
الكلي والعلم المتعلق بالصورة العلميه ليس امرا اكليا لافراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلي للصورة
العلميه فهو علم حصولي اذ علم الكليات لا يكون الا حصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفي هذا الجواب انظار الاول انه اذا
اراد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلميه امرا اكليا ان اراد ان العلم المتعلق بصورة العلميه الشخصية ليس امرا اكليا فسلم
لكن لا يجدي شي لان النقص ليس بالعلم المتعلق بصورة العلميه الشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة
المتعلقة بالصورة لخصوصية ليس امرا اكليا فان اراد انه ليس اكليا اصلا لا ذاتيا ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ القول
بكون العلم المتعلق بصورة العلميه جزئيات متعددة مستلزم للقول بكون القدر المشترك بينها اكليا غاية الامر انه يكون
اكليا عرضيا لما تحته من الافراد وان اراد انه ليس اكليا ذاتيا لكون هذه الافراد حقائق متخالفة فسلم لكن يرجع حصول الخ
الى ان العلم المتعلق بصورة العلميه ليس اكليا ذاتيا لما تحته من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بصورة لخصوصية حقائق
متخالفة وليست مشتركة في ذاتي ونظايرها لا ينطبق على اسوال الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره بمحصله
ان العلم الحصولي ليس اكليا بل هو صورة شخصية قائمة بحسب شخصي او نفس شخصية واما القدر المشترك بين الصور
فهو وان كان اكليا لكن القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين هذه الصور القيصري ودعوى الكلية
بالعرض في العلوم الحضورية فقط بعد تسليم الاتحاد والذاتي بين العلم والمعلوم في الحضورية غير صحيح لان نفس تلك الصور

حصولية وضرورة فلو كان القدر المشترك في احدهما عرضيا يكون عرضيا في الآخر ايضا بلا تفرقة قال بعض من
 كلام الشارح انه قد ثبت في محله ان لا حضور للكلية انما الحضور لاشخاصها فاما القدر المشترك بين العلوم المتعققة
 بالصورة العلية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل علم حصولي ونحن نقول ان لا يريد بكون القدر المشترك
 بين العلوم المتعققة بالصورة العلية علما حضوريا ان ليس منشأ الانكشاف من علم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
 علما حصوليا اي غير هذا المعنى اذ الكل باقوى على ليس بقائم في الذهن قيا اما اصليا امي قيا ما هو مناط الاتصاف
 بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شخصي المكتشف بالحواس
 الذهنية وان يريد بان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلية ليست افراد هذا المفهوم الصادق بعلية صادقا عرضيا
 والعلوم الحصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فيها فلا يخفى بطلان ذلك كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
 بينها كعلوم الحصولية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتيا
 في احدهما دون الآخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وضرورة ايضا فان كان القدر المشترك في احدهما ذاتيا كان
 ذاتيا في الآخر ايضا وان كان عرضيا في احدهما كان كذلك في الآخر ايضا والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
 كما انه ليس علما حضوريا بمعنى ان ليس منشأ الانكشاف كك ليس علما حصوليا اي غير هذا المعنى كما يصح إطلاق العلم الحصولي
 على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده قائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح إطلاق العلم الحصولي
 على القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا بهذا الاعتبار لثالث ان العلم المتعلق بالصورة العلية متحد معها ذاتا واعتبارا
 واذا كان هذا العلم جزئيا خارجا عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلية ايضا خارجة عن العلم المتحد بهذا القيد لكونها
 جزئية وهذا لا يراعي في غاية السخافة لان الغرض من العلم المتحد والذي جعل مقسما للتصور والتصديق كلي هذا ما لا يسلب فيه
 فان اراد المقسم ان يكون الصورة العلية الشخصية لتعلق بها العلم الحصولي خارجة عن العلم المتحد الذي هو المقسم
 للتصور والتصديق بقيد الكلي فلهذا ملزم ان لا يدرى كون العلم المتحد والذي هو المقسم للتصور والتصديق كليا
 ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلية الشخصية ضارا وان اراد ان يلزم ان يكون باهية
 الصورة العلية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارة هذا ليس بل لازم هلا وبأجله هذا لا يراعي غيره
 على كلام المحشي نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمنا في سابق فالتصواب في تقرير كلام الشارح ان
 يقال معنى قوله يتحقق كل فرد من ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزم للبعدي بالزمان و
 هو ليس الا العلم الحصولي الاحداث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه
 عن موصوفه بعدي بالزمان اذ الحضور ليس ملزوما للبعدي ولها خلاصا ولا يلزم للبعدي في علم النفس بذاته حاج
 يندفع الاشكال بلا كلغة لان معنى قوله والعلم الحصولي انه ان العلم الذي يكون بنفس حضور المعلوم عند العالم ليس

اما الاول فلا يتناهى على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي ليس كذلك كما مر انفا واما الثاني
فلا يتناهى بطبيعة العلم والمعلوم في الحضور *

جميع افراد الحقيقة بعد تحقق الموصوف انى ليس طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية والتاخر اصلا ولا يلزم
من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف في العلم
الحضوري ملزوما للبعدية والتاخر كما لا يخفى وقد سيجاب بانه من المشهورات ان العلم المتعلق بذات النفس
وصفاتها علم حضوري الصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري في علم بالنظر الى هذا الشئ ان العلم
الحضوري مطلقا خارج عن المقسم فيه انه على هذا التقدير يكون قوله يتحقق كل فرد منه لغو بل كان كفى ان يقول علم يتحقق
بعد تحقق الموصوف كل حد يعلم ان علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على تقدير صحته لا ينطبق على عبارة اشارة
قوله اما الاول واصل الجواب الاول ان المراد بالفردي قوله يتحقق كل فرد منه انما هو الفرد النوعي وليس علم الصورة العلمية
نوعى وانما الافراد شخصية بخلاف الصورة العلمية فلهذا افراد نوعية كالصور والتصديقات وعرض على هذا الجواب بوجه
منها ما قال المحشى ومحصله ان هذا الجواب مبنى على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية لهما كليا وقد سبق انفا انه ليس
بكلى بل هو جزئيات متعددة وقد عرفت ماله واعلمية فتذكر ومنها ما افاد جدي قدس سره انه يلغى على هذا قيد كل فرد
او ليس علم الصورة العلمية فرد نوعى ومنها ان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة
العلمية التصديقية لا يربطه عين المعلوم اذا علم بها حضوري لكونه علما لصفة من صفات النفس وعلمها بصفاتها
حضوري كما سيحكي ان شاء الله والعلم الحضوري عين معلومه فلما واعتبارا كما صرح به فالعلم المتعلق بالصورة العلمية
التصورية يجب ان يكون تصورا والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب ان يكون تصديقا فاختلاف
افراد الصورة العلمية نوعا مستلزم لاختلاف علمها لك بل اختلاف افرادها نوعا عين اختلا ذلك فالقول بانه
ليس علم الصورة العلمية افراد نوعية غير صحيح على القول باستحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ذاتا واعتبارا كما لا يخفى
فان قلت لك العلم له اعتباران الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصور والتصديق والى
انه مبني على الانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري وليس بتصور ولا تصديق قلت سيحكي ان شاء الله
ان التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية والحقيقة التصديقية
باعتبار تصور والتصديق باعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا اذ لها ميات محفوظة في جميع الاعتبارا فافهم لا تزل
قوله علم الثاني اه حاصل الجواب الثاني ان المراد بمتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان يتحقق كل فرد منه بالنظر الى
نفس ذات بعد تحقق الموصوف لا شك ان بعدية العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر الى كون المعلوم عنى الصورة
العلمية علما حصولا لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا كان يتحقق كل فرد من العلم الحضوري بعد تحقق

واورو على هذا الجواب بوجه الاول قال المحشي وسيجي بيانه مع ما فيه انشا الله واثباتي ما افاد سيد الحكماء
 وسند العلماء جدي قدس سره انه يلغو على هذا اللفظ كل يقينه قوله واعلم المحشوري آه الثالث ما كان بعض
 الفضلاء ليس في طبيعة الحصول قهنا للبعدية صلا لانه اجابة عن الحصول في الذهن الحصول ليس الحقيقة
 واذا اذ احد حصصه متحدة بالماهية فنفس طبيعة الحصول الوجود لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
 والاشياء المحقق فرد من افراده فيقتضي ذلك اي تحققه بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم شيء على نفسه او شيء
 واحد وجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعدية لانها
 لو اقتضت وهي المعلوم الذي هو شيء من حيث هو فيلزم ان يقتضي الاشياء كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق
 الموصوف وهذا كما ترى لانه ان اريد بالموصوف الموصوف الخاص عن الذي من فيلزم ان لا يتحقق شيء في الخارج
 وان يكون جميع الاشياء عرضا وادنا فاما انضائية مع ان بعضها عرض وبعضها جوابه وبعضها او صفا او متزا
 وان اريد اعم من ذلك عن أي موصوف كان فالفساد سوى انحصار الموجودات في الذهن لانه قطعاً مع
 ان الموصوف ايضاً شيء من الاشياء فلا بد ان يقتضي لوجود فرد منه موصوفاً آخر وبكذلك فيتم هذا الكلامه بحسب نقول بهذا الكلام
 مع طوله لا يرجع الى طائل ما اولاً فانه ان اراد بقوله فنفس طبيعة الحصول ان الحصول الذي هو مادة الوجود
 لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف الا يلزم تقدم شيء على نفسه او شيء واحد وجودات غير متناهية كما
 ظاهر كلامه سلم ان طبيعة الحصول لا يقتضي ذلك الا يلزم ما يلزم لكن اعلم الحصول على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة
 ليس عبارة عن الحصول مطلقاً بل هو عبارة عن الحصول في الذهن لا يربط يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
 الموصوف لا يلزم استحالة صلا وان اراد ان طبيعة الحصول في الذهن الوجودية لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد
 تحقق الموصوف فلا يخفى انه سفسطة واما ما نيا فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها
 مقتضية للبعدية بحيث لا شك ان الصورة الحاصلة في الذهن عرض فيه لكونها حالة في المحل المستغنى عنها وقد
 الشيخ في قاطبها راس المشفاه ان العرض بنفسه لا يمتنع وجوده محتاج الى المحل لا يمكن جوده الا بعد جوده وتحققه فنفس
 طبيعة الصورة لكونها طبيعة ناعية غير مقتضية ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذي هو الذي انما قوله لانها
 لو اقتضت ان لا يجله صلا لان قهنا للصورة للبعدية ليس الا لانها طبيعة عرضية وطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
 بدون الحلول في المحل المستغنى عنها فلا بد ان يتاخر عنه تاخراً تالياً او زمانياً ايضاً ولا يلزم منه ان يقتضي الاشياء
 كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل انما يلزم ان يقتضي الطابع العرضية والحقائق الناعية ذلك
 وباجملة كلامه ان القائل اخس من ان يلتفت اليه لعل كلامه وجها لا يحصل ومما ذكرنا ظاهر ان ما اورو على هذا الجواب
 منع كون الحصول بنفسه ناعية مقتضياً للتاخر والبعدية بخلاف ان يكون ذلك قهنا لا امر غير الموصوف مثلاً كما في غير موصوف

فكلمة لا داخلية لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا داخلية لفيه في علم الحصولية فليتناظر

قوله فكلمة لا داخلية لعل وجه عدم داخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية انه لو تضمن
في الوصف البعدية في الصورة العلمية لا يقتضي وصف الحصولية ايضاً البعدية في الصورة العلمية اذا كان الحاصل شيئاً واحداً
بالذات وبالا اعتبار كما ينبغي ان شاء الله من ان العلم والمعلوم متحدان في انهما واعتبارا في العلم الحصولية مع ان وصف
الحصولية لا يدخل في اقتضاء البعدية اصلاً لاني في الصورة العلمية ولا في علمها والا لكان تحقق كل فرد من الحصولية بعد
تحقق الموصوف اذا لم يكن هذا الوصف يدخل في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لا يكون لوصف الحصولية ايضاً
مدخل في اقتضاءاتها فيها لا اتحاداً بهذين الوصفين بقول المجيب ان البعدية في علم الحصولية العلمية بالنظر الى كون الصورة
العلمية علماً حصولياً غير سديد وانت تعلم ان اتحاداً محال والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا علمها اعتبار
الاولى منها مبدءاً لاكتشاف نفسها والثاني كونها مبدءاً لاكتشاف غيرها وكانت الصورة العلمية وكذا علمها باعتبار
الاولى علماً حصولياً وغير متأخر وبالا اعتبار الثاني علماً حصولياً ومتأخراً فلا يلزم من داخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
في الصورة العلمية داخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية فيها ولا من عدم داخلية وصف الحصولية في
اقتضاء البعدية في الصورة العلمية عدم داخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية فيها باعتبار الاعتبارين
وتخالف البحتين وان كان عرض المحشى ان الصورة العلمية من جهة كونها علماً حصولياً ايضاً غير متأخرة ولا مدخل
لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية صلاً كما ينطق بظاهر كلامه فلا ينبغي سخافة اما لا فلا
مناف لما صرح به في فواتح الحواشي من ان وجود الحاصل بدون ما حصل فيه ممتنع اذ هذا الكلام صريح في ان الحاصل
بنفسه لا يقتضي ان يتأخر عما حصل فيه وهذا اعتراف بمبدأية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية اذ مصادرها
هذا الوصف بنفسه فوات الحاصل واما ما نيا فلان العلم الحصولي لا يرب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه
ومعناه الموجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجاً الى المحل المطلق
وبحسب الخصوصية محتاجاً الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي ويتحقق الا بعد وجود الموصوف
وتحققه اذا احتلج من حيث هو كك لا يمكن ان يوجد ويتحقق الا بعد وجود المحتاج اليه وتحقيقه فقد ثبت ان العلم الحصولي
متأخر عن الموصوف بنفسه فواته لوصف الحصولية مدخل في هذا التأخر واما ثانياً فلان الصورة العلمية متأخرة عن الموصوف
بنفسها باعتراف المحشى ايضاً واما تأخرت عنه بنفسها لكونها علماً حصولياً اذ الحصول يلزم للتأخر والبعدية
لا يفتقر انصافه لانه ممتنع لوجود الموصوف وتحقيقه ولا حتى لداخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
الا هذا كما لا ينبغي على من لا ادنى مسكة وتعل قوله فليتناظر اشارة الى ما ذكرنا من وجوه الاستلال في كلامه

قوله في الحاشية فيلزم التخصيص النسخ ولا يلزم على تفسير شي أو جداول التجدد
حينئذ هو الحصول على الحادث لا احداها فقط فليس تخصيص العلم بالتجدد

قوله ولا يلزم على تفسير المحشى النسخ قليل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي
هو المهر وب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر التجدد بالحادث فقط فيلزم التخصيص
بالحصولي ايضاً من حيث اللفظ ولما فسر ما فسر الشارح لم يكن صدقاً لا العلم بالحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ
التخصيص احد ان كان من حيث المعنى تخصيصاً ولا شناعة فيه عنده وهو ان يقال لو فسر التجدد بالحادث فقط
فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضاً اذا الحادث عام من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى اذا فسر ما فسر الشارح
وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل نال يلزم التخصيص مرة واحدة ولا شناعة فيه
فالخصيص مرتين الذي هو المهر وب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما
لنوع التخصيص مطلقاً فليكن مهرب عنه فالقول بان المهر وب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث
المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو بظاهره في شنيع جداً زعمه سواء كان من حيث اللفظ او
حيث المعنى ان يرد التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع في زعمه بل لا بد ان كان من حيث اللفظ وهو من حيث المعنى
والاحتمال ان المخصص المقسم بالتجدد فلو فسر التجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي مرة واحدة
بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق المهر وب عنه بالبعدية البعيدة
الزمانية فلا يلزم تخصيص بالحادث مرة بالحصولي اخرى بل نال يلزم التخصيصان مرة واحدة وهو غير شنيع
لنوع التخصيص مرتين المعنى الذي توهمه الشارح متناعاً على تقدير تفسير المتجدي بالحادث فقط فلا مهرب من التماثل السابق
قال شارح في الحاشية مع ان قوله الذي لا يكفي فيه حجة فهو لا يخفى قد ذكره بعد وجاز تفسير المتجدي بالماضي من
الامم ما يمينه بقوله فيلزم التخصيص مرتين الثاني ما يمينه بقوله مع ان قوله آه ولا يخفى ان الوجه الاول ان على انه
لا يجوز تفسير التجدد بالحادث فقط بل لا بد ان يفسر نحو تينا والى القيدين أي الحصولي والحادث لم لا يلزم
التخصيص مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير التجدد بالحادث فضلاً لانه لو فسر التجدد
بالحصولي الحادث ايضاً لم يبق الصنف مساوية للموصوف بل يصير اسم فلو فسر التجدد بما يتحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوف يراود بالبعدية البعيدة الذاتية حتى تكون الصنف مساوية للموصوف فلا مناص عن التخصيص
مرتين حين تقسيم العلم او تصور والتقديرين الى البديهي والنظري وبهذا شنيع جداً في زعمه وان فسر ما فسر
ويراد بالبعدية البعيدة الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول فيكون المساواة بين الصنف والموصوف
العلم الا ان وجهه باسوجه المحشى ويتعرف ان توجيهه مع كونه مخالفاً لما هو المتبادر من عبارة يتسعت بمحض

قوله فيها وادصافها مساوية اى صادقة معها صدقا كليا اما من جانب الصفة فقط اذ من الجانبين عامانه انهم قالوا
ان الاعم علمه طرق وافرة لكثرة افراد وقلة موانعه وشراطة فواعرف الاخص بخلافه

قوله اى صادقة الخ لما كان قولنا شارح في الحاشية مع ان قوله الخ والا على ان المتجدد مساو لصفته
بحسب المضموم والصدق وهذا انما يتاقي لو اريد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوفات البعدية الذاتية
اذ الصفة وهى قول المص لا يعنى فيه مجرد المحصورات الملة للتقديم اليعنى فلا بد ان يكون الموصوفات ايضاً كك
حتى يحصل التساوى وكان ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما حقق المحشى سابقا وثجه كلامه بان المراد بها و
صدق الصفة مع الموصوفات صدقا كليا سواء كان اصدق الكلى من جانب الصفة فقط او من
جانب الصفة والموصوفات جميعا ولا يرب في تحقق المساواة بهذا المعنى على ثقتنا ب ارادة البعدية الذاتية
اذ مصادق المتجدد هو الحصول الى الحادث لا الاحداث فقط كما عرفت ولا يخفى أن ما ينطق به كلام الشارح
من اشتراط المساواة المصطلقة بين الصفة والموصوفات المعرفتين وما وجه الحشى من ان المراد بالمساواة اصدق
الكلى من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوفات ايضاً ام لا كلاهما مخالفاً لما صحح به ائمة النحاة
حيث قالوا ان الموصوفات المعرفة اخص من الصفة او مساو لها ارادوا ان الموصوفات المعرفة شذذتها
بالتعريف والعلومية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون الكل من الصفة في التعريف او مساويا لها فاذم
بالاخصية والمساواة المساواة بحسب التعريف لا بحسب لصدق اذ يجوز ان يكون بين مضمونيهاتساو ومضمونيه
مطلقا او من وجه وبالمجمل اشتراط المساواة المصطلقة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح في الحاشية وشرط
صدق الصفة مع الموصوفات صدقا كليا كما قال المحشى كلاهما من ايمان لتصريحاتهم ومخالفات التخصيصات
قوله زعمانه انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شراطة ومعاذا
من الاخص لان شرط العام ومعاذه شرط الخاص من معانده من غير عكس كلى لان الخاص بحسب خصوصيته له
شراطة وموانع لا يعقبه في العام ههنا فيكون ارتسامه في النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص ارتسامه فيكون
اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشى شرح المواضع بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص من العلم الاعم شرط
او يكون لها شرط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثر وقوع
علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فقط واما على الثانى
فلو اذن ان يكون علم الاخص مع الشراطة او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم لك ثم قال وبهذا يندفع ما تراه
وروده من ان الشرط قل يتخلف عن شرطه الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شرط الخاص
فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص فكذلك لان علم العام

والصفات الموضحة لابد لها من أن تكون بدون من موصوفاتها في التعريف فتدبر قوله في آية شارة الى ان
حيث لم يقل لا يكون فيه المحضوع كونه محض فيه شارة الى وجه اشارة هذه العبارة على تلك فانهم

والخاص مع شراطينها اكثر من علمها بدونها ومن عدم علمها معها لكن يحتمل ان لا يكون لها شراطينها او يكون
لها شراطينها ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم الاعم كك هذا كلامه فتوجيه كلامه بانه يزعم
كون الاعم اعرف من الاخص وكون حصوله الذمهي اكثر بالنسبة الى الاخص احسان عليه من ان يمتنع منه
قوله والصفات الموضحة انما هي التي تعلم ان جادهم بقولهم صفات المعارف للتوضيح انها رافعة للاحتمال ارجح
في المعارف كما صرح بغير واحد من المحققين وهذا لا يقتضي كون الصفة الموضحة مساوية للموصوفات واعم منه مطلقا
بل يجوز ان يكون اخص ما دون من الموصوفات وايضا علماء الاصول رحمهم الله صرحوا بان الجمع المحلي والمجموعي
والموصولات موصوفات عامة والصفات مقلدة لافرادها واستتمالات الكتاب العزيز الاحاديث النبوية الشريفة
وكلام البلغاء والقرآن على كون الموصوفات اعم مطلقا والصفات اخص مطلقا كما يظهر لمن تتبع ولو سلم ان الصفات
الموضحة لا تكون اذون من موصوفاتها فغاية ما يلزم منه عدم كون الصفة اخص مطلقا من الموصوفات بهذا التقدير
مطلوب المحشى او يجوز ان تكون اخص من وجه فلا بد من ابطال هذا الاحتمال والاحتياط في تفسير التعبد بالحادث مع انه غير
كما صرح به الشارح في الحاشية وتخص على المحشى بعض المحققين قدس سره بانه بعد تسليم كون الاعم محلي غاية ما يلزم كون الصفة
اخص من الموصوفات هذا غير ضار في التوضيح بجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوفات والصفة فوق الوضوح
الذي في الموصوفات وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من مجموع صرح ببعض الثقات
قوله حيث لم يقل ان المقسم لم يقل لا يكون فيه المحضوع كونه اخص بل قال لا يكفي فيه مجرد المحضوع
صدل عنه الى ذلك شارة الى ان المدرك في العلم المحصولي قد يكون حادثة ولكن لا يعني هذا المحضوع لانكشاف
وجه الاشارة ان قوله لا يكفي فيه مجرد المحضوع سألته فصدقه بما يتصور على نحوين الاول بسلب المحمول عن الموضوع
والثاني بانتفاء الموضوع راسا ونهت تعلم ان هذا انما يصح لو لم يكن معنى قوله لا يكفي فيه مجرد المحضوع الذي
فيه المحضوع ولكن لا يعني كما بينه المحشى سابقا واما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لصدق هذه القضية
بانتفاء الموضوع راسا بل انما يصدق بسلب المحمول عن الموضوع فانهم قد علموا كلاما وهو انه ان اراد ان حضور
المعلوم عند العالم لا يكفي في العلم فهو باطل بداهته وان اراد ان حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف في
العلم فهو منقوض بالعلم المحضوري او حضور معلومه عند غير عالمه لا يكفي في العلم التبعة واجب بان المراد بالمحضور
اعم من ان يكون عند العالم او عند غيره لكن المراد من الغير آلاة وكفاية هذا الحضور الاعم في الحصول على نحوين
الاول كفاية الحضور عند العالم والثاني الكفاية عند الآلات والكفاية الاولى منتفية بانتفاء حضور المعلوم عند العالم

قوله في الحاشية فالمراد بحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاشية فمع كونه معدولا عما هو المتبادر وهو المطلق لم يتشبه المنفى كما هو ظاهر نظم الواجب اذ الحضور عند المدرك يستوجب شلوان ما هو الواقع فلا بد من النصير الى المطلق

والكفاية الثانية متفقية مع محبوس حضور المعلوم عند الآلات ولا ريب في عدم انتقاضه بالحضور اذ لا حضور فيه المحضو الا من ان يكون عند العالم او الآلة لفقدان الآلات فلا يمكن فيه الا الحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كافيا قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر آه اعلم ان قوله لا يخفى سوال تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المص لا يعني فيه مجرد حضور ان العلم المحصول قد يكون فيه حضور عند المدرك لكن هذا الحضور لا يكفي للعلم والاكتشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرك عند المدرك كاف لا ادراك قطعاً مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر لمثل له اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرك بل بالنسبة الى الحاشية فقط وقوله فالمراد بالخ جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور حضوراً بالنسبة الى المدرك الا ان المراد به هنا بحضور مطلق الحضور اعلم من ان يكون بالنسبة الى الحاشية او بالنسبة الى المدرك فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاشية فلا يلزم عدم مطابقة المثال للمثل لانه انما قال المراد بالحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاشية والحضور عند المدرك لم يقل المراد به الحضور عند الحاشية ليصح نفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد وتمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد آخر ولو قال المراد بالحضور حضور عند الحاشية لزم عدم صحة تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء ههنا كلام وهو انه ان كان المراد بالحاشية القوة الحاشية كالقوة الباصرة وأحسن المشتك والخيال مثلاً فلا يلزم ان الحضور عند المدرك لا يكفي للعلم المحصول اذ التجزيات المادية انما يرسم صوراً في الآلات مع ان العلم بها حصولي اذ العلم المحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بعقل الذهن هو عيّن الحواس كلها وان كان المراد بالحاشية محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضوراً عند المدرك صلاً ولا تحت ان يقال المراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم المحصولي لا يعني فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج اذ وجوده عند الحاشية ولم يكن كافياً كما في الابصار مثلاً او لم يوجد عنده او لم يوجد في الخارج صلاً واما العلم بحضوري فما يعني فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم بحضوري فيما سوى العلم المتعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكذلك لان الصورة العلمية ليست موجودة في الخارج بل موجودة في الذهن قلت وبالوجود الخارجي ما يترتب عليه آثار الوجود الخارجي ان لم يكن مجرد وجود في الخارج حقيقة ولا ريب ان الصورة العلمية المستشقة بالذهن هي المكتشفة بالعواضل الذهنية تترتب عليها الآثار الخارجية فهي مثل الموجب الخارجي فافهم وارتفع كل استغناء قوله في كونه معدولا الخ قول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك وكان يلزم

ولا يجب لتحقيق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور انهم حتى يتوجه الي العلم بالاشياء الغيبية عن
كالصورة العلية وغيره من النفس لا يكون حصول الصورة بل المراد بالغيبة عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفى كفاية مجرد الحضور او الحضور عند المدرك يكون كافيا في الادراك قطعا عدم مطابقة
المثال الذي اوردته في الشرح في اشرح للمثل له صرح الشارح كلام المصنف عن الظاهر وقال في الحاشية فالمراد بالحضور
ولو كان المتبادر من الحضور مطلق الحضور فلا حاجة الى تبين المراد لا سيما كان المتبادر منه مطلق الحضور اعم من ان
يكون عند الحاجة او عند المدرك فلا يلزم خلاف با هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للمثل له ولا عدم صحة
تمثيل المنفي بعلم الواجب بجانه اذ يصح تمثيل المنفي بعلم الواجب بجانه باعتبار فرد ونطبق المثال على المثل له اعتبارا
فردا آخر ولا يحتاج الى ما تجتهد الشارح في الحاشية اهلا فاما توهم الحاشي من كون المتبادر مطلق الحضور مع كونه
مخالفا للضرورة اذ المتبادر من الحضور انما هو الحضور عند المدرك براهته باباه كلام الشارح في الحاشية
قوله ولا يجب لتحقيق آه قد نقل هنا حاشية وهي قوله هذا دفع دخل مقدرو هو ان المتبادر باعتبار ارادة المطلق

اي غير واردها وردها باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحال الدفع
انه لا يجب لتحقيق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السؤال الجواب كلاهما عجيبا
اذ حاصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يعني فيه مجرد الحضور مطلقا الشامل للحضور
عند الحاجة والحضور عند المدرك فيصير تمثيل المنفي باعتبار فرد ونفى كفاية مجرد الحضور باعتبار فردا آخر او المطلق
يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فلا اعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجه
بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضم نونه المقدمة فما ذكره المورد كانه لا يسد المطلوب لا يراى عليه اما الجواب فظاهر انه
لا ينطبق على السؤال اذ حاصل السؤال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحصل الجواب عدم وجوب
تحقق جميع الافراد لتحقيق المطلق ولا يعني انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحقيق عدم تحقق
في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السؤال غير متوجه على ما توهم الحاشي توجه عليه والجواب غيب
منطبق على الايراد بل السائل في وادع المجيب في وادعهم لو قرر السؤال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقيق جميع
افراده لكان السؤال متوجها على المطلوب وكان الجواب منطبقا على السؤال جزا وادع علم حقيقة الحال
قوله حتى يتوجه آه لما علم الشارح الحضور في قول المصنف لا يعني فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاجة والحضور
عند المدرك لكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالحضور هنا مطلق الحضور فالمراد بالغيبة في قول المصنف فيها بعد
واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنها مطلق الغيبية اعم من ان يكون عن الحاجة او عن المدرك فيلزم من
العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاجة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العلية غير ما علم النفس بذاتها

وارادوا الغائب عن كليهما معا يستلزم مفهوما للمخالفة فان السكوت في معرفتي البيان بيان كما تقر في مفهوم
 حصولي التحقق مطلق الغيبة مع ان علم النفس من انها صفاتها لا يكون بحصول الصورة بل انما يكون بحصول مفهوم العلم
 فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تقيم الحضور آه يعني انه لا يلزم من تقيم الحضور ههنا تقيم الغائب ههنا بل المراد بالبيان
 ثم الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قد يرد عليه لا يلزم من تقيم
 الحضور ههنا الا تخصيص الغائب به بالذي يغيب عن الحاسة والنفس بقدرته المتعاقبة لا تعييه متى يحتاج الى الهذ
 وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه غير متوج من الكس لانه لا يلزم
 بين تقيم الحضور وتقيم الغيبة اصلا حتى يلزم من تقيم الحضور ههنا تقيم الغائب ههنا فلا احتياج الى الجواب
 عن الايراد الذي لا يرد له اهلا بل كان لانه يقول لا يلزم من تقيم الحضور ههنا تقيم الغائب ههنا بل لا يتوهم
 قوله وارادة الغائب له لما ثبت ان المراد بالحضور في قولك لمصر لا يعني كنه مجرد الحضور مطلق الحضور اعلم من ان يكون
 عند المدرك وعند الحاسة وانه لا يلزم من تقيم الحضور ههنا تقيم الغائب ههنا في قولك لمصر واما العلم المتجدد بالاشياء الهائبة فانه
 امكن ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تقيم الحضور ههنا تقيم الغائب ههنا يلزم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمدرك معا
 بقدرته المتعاقبة فاجاب عنه المسمى بما حصله ان القول يكون مناط العلم حصولي على الغيبة عن كليهما معا يستلزم مفهوما
 المخالفة ومبناه لو انتفى الغيبة عن كليهما ولو تحقق الحضور عند احدهما يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حصوليا
 فيلزم ان يكون العلم الابصاري مثلا علما حصوليا لان البصر ليس بغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احدهما
 قال الشارح فالابصار مثل الخ تفصيل القام ان المذهب المنقولة عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الاشعريين
 وسيجي بيانه اثنان المذهب الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار انما يكون بالانطباع وبيانه ان الابصار انما يكون بعد
 انطباع صورة البصر توسط الهواء الممتلئ في الرطوبة الجليدية التي في العين فاما ما يرد الى المحل المشترك قالوا ان مقابلته
 للباصرة يورث استعدادا فخصيصه صورة على الجليدية ولا يمكن ادراكه لك تقصيدا والانطباع في الجليدية لا يمكن في الابصار
 والارائي شي واحد شيان لان انطباع صورة في جليدية يعين بل لا بد من تدني الصورة الى ملتقى العصبين المتجوتين
 ومنه الى المحل المشترك والمراد تدني الصورة الى الملتقى ومنه الى المحل المشترك ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان
 الصورة على الملتقى وفيضا عليها معد لفيضانها على المحل المشترك ليس المراد منه ان الصورة تنقل من الجليدية الى المحل
 ومنه الى المحل المشترك لان الصورة عرض بالضرورة وانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال وهو لو اعل ما ذهبوا اليه
 من وجوه الاول ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قريبا مقتد لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اخر مما هو عليه كذا ترى
 الصفر قريبا البعد حتى يرى كقطعة ثم يصح من بحيث لا يرى وليس كذلك لان الاقرب يظن في جزء اعظم من الجليدية
 والا بعد في جزء اصغر منه وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فان الخطتين الخارجيتين عن البصر لو ان

مذهب الاشعريين

على طرفي المرئي يحيطان بزواية عند البصر يتم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعيدا ما فيه من كل الزاوية
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعين على طرفي المرئي يصغر من الاول كما يشهد به التحصيل الصحيح يحصل صورة المرئي
في هذا الزاوية اصغرى فيرى اصغروا كلما تزايد البعدية تزايد صغر الزاوية وحقق المرئي حتى يصير الخطان شدة
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كما نلاحظ وحسب فتعني الزاوية وتبطل الزاوية وتبقى حصل من صورة المرئي
تنطبع في جزر الجليدية وتحيط بزواية مخروطة متوهم راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزر الواقع من الجليدية فيها اصغروا لا يرب ان الشخ المرسم في الاصغر اصغر من الشخ
المرسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي
انما ينضبط اذا جعل الزاوية موضعاً للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدته المخروط كما هو في
الرياضيين في تفصيله شأنه في ان يرى كما هو سوا كانت الزاوية ضيقة او لا تعرض عليه بوجهها انه لم
لا يجوز ان يكون حجب تفاوت المرئي بحسب ابعاده امر آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوسجي ان القائلين
بمخرج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها وانه يجوز عندكم ان
شخ الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم الثاني ان الابصار اسوة بسائر الحواس الظاهرة
ولما لم يكن ادراكاتها لمدركاتها بمخرج شئ منها وتصلها بالحواس فوجب ان لا يكون لاحساس بالبصر غير مخرج
عنه الى البصر بل بان تها صورة البصر تعرض عليه بانه تمثيل لما جامع الثالث ان الانسان انظر الى توصيل
مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كأنه ينظر اليها وذلك اذا بالغ في النظر الى انخفضة الشدة مثلا ثم غمض
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بانخفضة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقياس زمانا وادور عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لاني الباصرة قال العلامة القوسجي مجيبا عن الذين المشبهة بالتحصيل فرق بين فالارتسام في الخيال هو التحصيل
وون المشاهدة ولا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لا حالة التحصيل ويرو عليه ورو ظاهرا ان المشاهدة مشروطة
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجة لذلك في صورة الانخفاض فالقول بكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التحصيل انما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد بروية ما
غلب معين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في نفس المشترك اذا عرفت هذا فاعلم انه يتدل
على ابطال هذا المذهب بوجه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع وكان المرئي بالتحقيق هو تلك الصورة فيلزم
ان تلاحظ الانسان ما هو اكبر من نقطة ناظرة فلا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدار فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم فلو
توقف على ادراك الحكم عليه ايضا لو كان البصر هو الصورة المرسم في العين لما ادركنا بعد الشئ غنا ولما اظهرنا

من حيث هو واجب عنه بان صورة المرئي اذا ارسمت في العين تشارت الحاشية بها نسبت لنفسه فاحسب في
 الموجود في الخارج على غلظه في جهة بحسب به بعدة تلك الصورة آلة للابصار لانها مبصرة بل المبصر هو الموجود
 في الخارج لثاني انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كمقدار الجبل والساو مثلاً مع كبره وتشغفه منطبعاً في الحاشية ام
 لا على الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كل ما تم لا تساعده لانهم معاً فوهم صرح بحصول القوة
 الشخصية مع المقدار والوضع العين في الحاشية يلزم ان لا يكون المعلوم نفسه ماصلاً فلا يصير متكشفاً واجاب
 المحقق الطوسي في شرح الاشارات بما حصله انه لا استحال في حصول صورة مقدار الجبل والساو مثلاً ولا يلزم انطباع كبير
 في الصغير صحيح صورة الجبل والساو مثلاً لا احتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة للاحكام وفي القوة المدركة
 الحالة في التي لا لها من الصغير والكبير من حيث ذاتها ولا احتمال ان يكون انطباع صغير مقدار من السمار والجبل مثلاً
 وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولا يخفى
 سخافة هذا الكلام اما اولاً فلا يخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي ذلك المادة
 مادة لا غلايب لها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير ولا يضر يلزم ان يتجمع مقداران في مادة واحدة
 ولا يزيد الحجم وانما ان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة بالتحقق عندهم
 واما ثانياً فلا ان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا ريب في تقديرها بتقدير محلها بالعرض فيلزم
 انطباع الكبير في الصغير ذلك محال واما ثالثاً فلا ان الكلام في حصول هوية مقدار الجبل مثلاً وهذه الهوية متقدرة
 بتقديرها من ان كان محال منه هضم منه مقدار لم تكن الهوية الشخصية حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
 بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فلما يقتضي به العجب لان الكلام
 في صورة الهوية الشخصية ولا ريب بان صورة الشخص الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والتساوي في الانسان الكبير
 والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المصنف في المحاكات بان الصغير والكبير من عوارض الهوية العينية
 لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار شخصي عبارة عن تبة معينة صغيرة
 كبيرة فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغير والكبير فليست بالزعم
 ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب بعضهم بان المقدار امر زائد على الجبل مثلاً وعارض في الخارج
 فيحصل صورة الجبل مثلاً مجزاً عن المقدار ويرى عليه ان الكلام في نفس هوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
 حصول الهوية الخارجية في الحاشية يلزم كثر الشخص في انحاء الوجود وان قيل لا يحصل الشخص في الحاشية مع الشخص الخارج
 يقال فلا يحصل المعلوم نفسه فلا يصير متكشفاً وجيب بان لا استحال في ان يتشخص لتشخص الشخص الخارجي
 في الوجود لذو عن افه تشخص في كل طرف انما يبي الاشتراك في ذلك الطرف في طرف آخر فالتشخص الخارجي

تشخص الخارج فقط والتشخص الزهني تشخص حسب الذهن فقط والحق ان الواحد بالبعد يستحيل تصوره والا فهو ليس
 واحدا بالبعد وقد نص عليه شيخنا ايضا في الفصل الثاني من ثلثة آليات اشعار تجوز ان يحصل الشخص الخارجى بعينه
 في الذهن مما لا يرب في بطلانه وايضا لو كان الحاصل في الذهن هو الشخص الخارجى بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
 الخارجى مضمونا في خواص الوجود الزهني ايضا والا لم يكن الشخص الخارجى باهولك حاصل في الذهن فيلزم ان يكون الشخص
 الخارجى من مجموع حصول في الذهن قيامه بآثاره بنفسه لان الشخص احسن ارجى والوجود الخارجى متساوقان
 والوجود احسن ارجى للجواهر وجود مستقل فعلى تقدير تجوز كون الوجود الزهني تشخصا بالشخص الخارجى يلزم ان يكون
 الوجود الزهني من حيث هو كذا موجودا خارجيا فيلزم كونه قائما بنفسه ايضا يلزم ان يكون شئ واحد تشخصان واذا
 تشخص عبارة عما يفيد الامتياز عن جميع لمعاد فاذا لميز الشخص الخارجى الشخص الخارجى عن جميع معاده فالتشخص الذي
 ان افاده الامتياز لزم حصول الحاصل الا فلا يكون تشخصا قائل ان تشخصا لربا فيض من هو ان الالبصار يخرج الاشياء
 من العين على هيئة محروطة من عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر وعلم انهم تخلصوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
 الى ان كل المحروطة صمدت فذهب جميع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجمعة
 عند مركزه ثم يمتد الى البصر متفرقة فما ينطبق عليه من البصر اطراف تلك الخطوط اذ كل البصر واقع بين اطراف تلك
 لم يدركه ولذا يمتد على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطح البصر فذهب جميع الى ان الخارج من العين خط واحد
 مستقيم فاذا انتهى الى البصر تحرك على سطحه في جتي طول ودورته حركته في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه وتحويل حركته
 هيئة محروطة تشمل على ان الالبصار انما يكون يخرج اشعاعا الى بان الانسان اذا ارى في المرأة وجهه فاما ان يكون
 الانطباع صورة من الوجه في المرأة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهم اصحاب الانطباع
 واما ان يكون الانعكاس الشعاع الخارج من البصر مصقلا الى الوجه لا سبيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت المرأة
 لا انطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعها بزوال شئ اخر الا ترى ان الحائط اذ ظهر الانعكاس فهو من الخضر
 اليه لزم ذلك اللون موضعها من الجدار ولم ينتقل بانتقال الراى من مكان الى مكان آخر لكن ترى صورة الشجرة مثلا
 في الماء او المرأة تنتقل من مكانها في الماء او المرأة بحسب انتقالنا فتبين ان الثاني وهو المطلوب تعرض عليه بان الانطباع
 وخروج اشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا ليس بحسب ان يكون سبب في كل شئ حصولنا على التفضيل
 فلم لا يجوز ان يكون كون البصير بحيث يكون نسبة الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا حصول الاحاسن في كل
 المرئي وان لم نعرف لذلك على مفصلة وصورة الوجه انما تنطبق في المرأة في موضع منها وضع خاص بالنسبة الى
 والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الراى وثانيا ان الاجرة بصير ليلانا نهارا ولا عشي نهارا ليلانا
 وليس كذلك لان الاجرة يحل شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يصير مجتمع ليلانا نهارا ولا عشي نهارا شعاع بصر

لا يقتضي على الابصار الا اذا افادته الشمس من صفاتها ان الانسان يرى من الظلمة كان نوراً انفصل من مجيئه و
اشرف على انفه واذا غمض عينه على السراج يرى كأنه سطو شاعية اتصلت من مجيئه وبين السراج وجيب من
الوجيب بانها لا تدلان على ان الابصار انما يكون مخروج الشعاع بل على ان في العين نوراً غير منكر ان في الآلات
الابصار اجسام مضطربة تحللها او غلطها منع الابصار واستدل على بطلان فهمهم بوجود الاقل ان الشعاع ان كان
عرضاً يمنع عليه الحركة فلا يقال ان كان جواً امتنع ان يخرج من عيننا على صغر بل من العين العصفور مثلاً جسم يخرق الفلك
الى كرة الثوابت الثماني ان حركة الشعاع لا يمكن ان تكون طبيعية والا كانت الى جهة واحدة ولا قسرية لما ثبت في
محله ان لا قسرية للطبع ولا ارادية وهو ظاهر وجيب بانه يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة بطبيعة الى ما حدانا
من الجهات قسرية وان لم يكن القاسم معلوماً وايضاً يجوز ان يكون حركة ارادية وظهور انتفاء الارادية سلم
بسبب الشهادة دون اليقين وروبان التركيب كون حركة الشعاع ارادية مكابرة فاضحة الثالثة لو كان الشعاع
مخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى المستمر
قبل الثوابت زمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وهذا باطل قطعاً فاما كل فتحة العين ابصاراً الثوابت
الرابع انه لو كان الابصار يخرج الشعاع لوجب تشوشه عند سبب الرياح وايصالها الشعاع الى الاقبال
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشارح القديم للتجريد عن هذه الوجهة بان المراد
مخروج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين استعد لان تقبض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع
قاعدة مخروطية عند مركز الناظر لكن سمو حدوث الشعاع على سطحه بمقابلته للعين خروج الشعاع عنها مجازاً
على قياس شئ من حدوث الضوء فيما يقابل الشمس خروج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشي
هذا ما يدل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بالشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدعى بان ذلك الشعاع متفاوت فوسطه اقوى من اطرافه فاذا بعد
المرئي لم يره ما ضعف شعاعه والحق ما افاد الاستاذ العلامة مظهر ان الشعاع الحادث انما انض على سطح المرئي
ان كان موجوداً في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج ربه عند مركز البصر فاما ان شئ
على سطح المرئي بمقابلته عين على راي شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه العين كذا الشعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راي واحد شعاع واحد في الخارج فذلك سفسطة ظاهرة البطلان او يحدث
بمقابلته عين ار شعاع ولا يحدث بمقابلته عين ان شعاع اصلاً وهذا ترجيح بلا مرجع وباطل بداهة ويبقى الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المحفوظ الموجود في الخارج بل هما جوهراً وعرضاً لعلك علمت ما ذكرنا ان في هذا صحت
الانطباع وصحاب الشعاع كلاهما باطلان اما ذهب لاشراطين فيساقى الكلام فيه في الدرس الاتي ان شاء الله

قال شارح كما ذهب اليه صاحب الاشراف اعلم انه قد ذهب صاحب الاشراف الى ان الابصار انما يحصل فيها
اشراقية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عن نفسه انكشافا حاصريا بامتناع سلامة الآلات ارتفاع الموانع من دون
انطباع خروج شعاع والمشهور فيما بين المتأخرين في تقريره ذهب ان الموارث في المرئي ينكشف المرئي بتكليف كيفية
الشعاع الذي في الجوهر فيصير بذلك له الابصار واعترض عليه بوجوب الاول اننا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين
العصفور يستحيل ان يقوى على احاطة ما بينه وبين تلك الثوابت بل نقول ان العصفور بل الانسان افضل لو كان بكميته
نورا وانرا لم يقصود احاطة لما في عشرة فرائخ من الموارث ايضا فضلا عن هذه المسألة والثاني انه لو توقف الابصار
على استحالة الكشف المتوسط على حالة تعيين البصر على الادراك فكما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار
لان تلك الكيفية ان قبلت اشتدادا فكما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاشتداد
فمجرد اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب
وهو محال لاستحالة تعليل الواحد شخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب
العلامة القوشجي في شرح التجريد باننا نتخار ان تلك الحالة يحصل لجميع تلك العيون لا يلزم اجتماع العلل المستقلة
على حصول شخصي وذلك لانه اذا كان المورث يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة فأيها كان باقيا على سواه تلك الاسباب
سواء كان احدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك المورثان او اكثر دفعة كانت
العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه فقود في ذلك لواحد وانما يوجد في المجموع
اذ عدم كل واحد من العلل الناقصة علته تامة لعدم لهول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاسباب لا يلزم من
اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العلل
نتخار ان تلك الحالة يحصل جميعها ويكون عليها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا قبل
اذا نظر شخص مرئي حصل تلك الحالة في الكشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في تلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين مرئي الناظر المتأخر فيلزم تحصيل المحاصل ولا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك بطريقين ولو جوزنا ان
يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكليف الكشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم من كان رؤية شخص غير مرئي
امكان رؤية الأعمى للبصائر لان ذلك لا يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكليف بكيفية الشعاع هذا كلامه في
اما الاول فانه ينبغي ان يقال ان عدم عدم المحلول ناهي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد من العلل الناقصة ولا عدم
اعداها بشرط السبق فيما يظن بقدر العلة المستقلة بطلان كل واحد منها وانما يتاخر لان القول بأنه عند اجتماع
العيون يحصل تلك الحالة بجميعها ويكون عليها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس بشيء اذ لو فرض اجتماع

قوله فالابصار شلائخ اى العلم الحاصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا فممكن ان الآلات بحسب اتيته مدركة او
لا بدنى حضوري من المحصور عند المدرك في الابصار ليس المحصور الا عند الآلات مع ان الادراك ليس الا من شأن المحصور مجرد
كما سيأتى والآلات بغيره فحينئذ لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بوجه الآلات يستفاد ان كلامنا لا يثبت

عيون على رتبة مرتبة معا فلا يخلو اما ان يحصل تلك الحالة للشفة المتوسطة بينها وبين المرتبة بالجميع او بكل واحد واحد
على الاول يلزم ان يطل تلك الحالة دفعة اذا فرضنا غاير عين من تلك العيون لبطان علة ومجموعها هو ذلك فليتم
بطان رتبة سائر العيون دفعة وهذا صريح لبطان على الثاني لا يكون علة مستقلة بجميع عيون بل واحد واحد منها فاهم

قوله اى العلم الحاصل عند الابصار آه قال في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة البصرية
وهي ليست بعلمة كما قال المحشى ففسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير ان ابصار
سبب للعلم الحاصل به فاطلق اسم سبب ويريد به السبب القرينة على هذا الجواز ما ذكره المحشى بقوله فائدة هذا التفسير

قوله والا فممكن ان لما ذهب صاحب الشارح الى ان الابصار انما يحصل باضائة شرقية من الباطن وليس بانكشاف البصر
عند النفس انكشافا حضوريا او وجوديا بل الاول ان المحصور الذي يوجب الانكشاف انما هو المحصور المعلوم عند العالم
وحضوره ليس له دليل عند الحاشية وهي ليست بعلمة فاحضوره عند لا يكون كافيا لانكشاف فلا يكون العلم الحاصل بالابصار

حضوره كيف لو كان كذلك لم كون الآلات بحسب اتيته عالمة مع ان الادراك ليس الا من شأن المحصور مجرد وعند جميع حاشية
في مقوله والى هذا اشار الشارح في الحاشية بقوله لا يخفى ان حضوره بصرى قال بعض المحققين قدس سره هذا الكلام بعينه
لانهم على القول بكون الابصار علما حصوليا لان الابصار لما كان يحصل صورة البصر في القوة الباصرة وهي ليست

بمدركة اتفاقا فانه حصل الصورة في غير المدرك فلا يمكن هذا الحصول للانكشاف بل يلزم ان يكون الآلات بحسب اتيته عالمة
دون النفس لان العالم ما قام به العلم والاعلم انما قام بالحاشية فما هو جواكم فهو جوابنا وهذا الكلام مع كونه في غاية التحقيق لا يخلو
عن مناقشة كما لا يخفى على المتأمل واجاب عنه المحشى بان البصر حاضرا عند النفس لكن بوجه الآلات احواس هذا

يمكن للانكشاف المحصورى لا حاجته في العلم الحضوري الى حضور المعلوم عند ذات العالم وهذا ليس بشئ اذ البصر ليس حاضرا
عند المدرك قطعاً اذ المدرك ليس الا النفس الشارعية لا البصر ليس حاضرا عنده انما المحصور ليس عند الآلة وهي ليست مدركة
اتفاقا فكيف يمكن هذا الحضور للانكشاف لانه حضوره غير المدرك الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره ان وجود البصر في الخارج

غير كاف في الابصار والا كان مدركا قبل المتعابلة فلا بد من مزيد من العلم وهذا الزائد اما حصول شئ او ضافة الى البصر
وعلى كل تقدير فالابصار ليس علما كما هو شأن الحضوري وانما تعلم ما فيه اما اولاد ان الحكماء كلهم اتفقوا على ان
للابصار شرطان لا يتحقق الابصار بدونها ويجب معهما متعابلة المرئي للراى او كونه في حكم المقابل كما في رتبة الآلات

وجبه في القوة ومنها عدم الحجاب بين الراى والمرئى والمراد بالحجاب كشيء مانع من نفوذ اشعاع وجهه سراج

ولعل هذا القدر من المحصور كفي لاكتشاف فالنفي الحق بله في قوله في هذا المقام اى في مقام الاستدلال على
 تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله ينبغي ان لا يخفى اى ينبغي ان يكون كاسبا وكتبا وبديها ونظرا او لا وبالذات
 صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وبالمجمله الابصار بدون المقابلة مستغ
 عند الجميع ليس غريب صاحب الاشراق بان وجود البصر في الخارج مطلقا كان في الابصار بل بديهيا في وجود البصر
 في الخارج يشترط كونه مقابلا للباصرة كانت في الاكتشاف كما هو مصرح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور
 ليس بالاشكال لا داخلية حتى لا يكون البصر نفسه علما كما هو شأن المحصورى فالإيراد عليه انه لو كفى وجود البصر
 في الخارج للاكتشاف لزم كونه مدركا قبل المقابلة مبنى على عدم الرجوع الى كلامه امانيا فلانا نقول بان وجود البصر
 في الخارج غير كاف في الابصار بل لابد من امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد هو الاضافة الاشراقية الى البصر بل
 منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم لزم ان لا يكون البصر نفسه بلا حديث اضافة اشراقية اليه علما
 حضوريا وهذا لازم من ثبوت ان العلم والمعلوم في المحصورى متحدان بالذات وبالا اعتبار فاذا عدم المعلوم
 لزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه لقول هذا الايراد عجيب جدا ان الاشكال في زوال العلم الابصارى
 بزوال البصر فاللازم من عدمه واجب المورد ونفسه عن هذا الايراد بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فإدام المحصور
 حاضر اى يكون ادراكا بحسب وجهه الخارجى فاذا عدمه في الخارج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير طبع في ذلك
 وانتقاش فيه فلا يتغير علم البصريات بانها محصور الخارجى لوجوده في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
 البصر حين انعدامه في الخارج لا يجد في عالم المثال يكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه
 قوله فلا يتغير علم البصريات مع ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا
 مطلقا بل يقول ان البصر المرئى في المرأى موجودة في عالم المثال العلم المتعلق بها ابصارى ذلك لا بد من باب
 اصل الردية الى ان المرئى بعينه هو شخص الخارجى وفي رديته التمسى بالآلة الى ان المرئى هو البصر لثباته الموجودة في
 عالم المثال كما صح بعد اشرافى في حاشى بكلمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عند ليست الصورية
 او المرئية في المرأى والعلم المتعلق بالصورة المتخيلة تتجلى بالصورة المرئية في المرأى ابصاريا وانما كون العلم المتعلق بالاشياء
 الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فليس مطلقا لتصوره بل يحتاج لتخصيصه فتأمل ولا يخفى
 قوله ولعل هذا القدر ان قد عرفت ان هذا القدر من المحصور لا كفى لاكتشاف المحصورى اى ان صاحب الاشراق كفايته له
 قوله اى ينبغي ان دفع لما عسى ان يتوهم ويقال قول الشارح معنى ان يكون له دخل لا يدل على تخصيص المقسم بالمحصور
 الحادث اذ حاصله لا يزيد على ان المنطق لا يجب الا عن المعرفة المحضة من حيث ايضا لما الى محمول تصورى اى
 تصديقى فالمناسب لغرضه ان يكون المقسم في نواتج كتب المنطق بالمدخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

ليست محسوسة في إثباتات الاحتياج الى المنطق فانهم قولهم وما هو الا العلم المحصولي لان البدايه والنظرية
مرشاهن المحصولي الحادث ون غيره اذ من المعلوم تتحقق التقابل المعنى لمصطلح التعاريف بين البدايه والنظرية
مما يتقارر لتضادها في الالفاظ السلب

و اختصاص بها وبذا لا يتلزم ان يكون المقسم هو محصولي الحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق المحصولي الذي
هو موضوع المعلقة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق اشئ فالانقسام الى البدايه والنظرية والمداخلة بين
الكتب المكتسبة لا اختصاص بها كما ان ثابت للمحصلي الحادث ثابت لمطلق المحصولي ايضا فمطلق المحصولي يقتضي
في الاكتسابات اختصاص بها فلا حاجة الى تخصيص المقسم بالمحصلي الحادث وجه الدفع ان المراد بمداخلة المقسم في
الاكتسابات اختصاصه بها ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديها ونظريا اولاد بالذات مظهر ان المكتسب والمكتسب
والبديهي والنظري اولاد بالذات ليس الا العلم المحصولي الحادث واما مطلق المحصولي فانما يكون كاسبا ومكتسبا و
بديها ونظريا في ضمن محصولي الحادث فالانقسام الى البديهي والنظري والاختصاص بهما محصولي الحادث
بالذات لمطلق المحصولي بالعرض بمعنى ان بعض افرادة تصنف بهما ولذا لا يصح تقسيمها اليها الا بعد التخصيص
بالحادث والحاصل انه ينبغي ان يكون المقسم دخل في الاكتسابات التصورية والتعريفية و اختصاص بهما حقيقة
وبالذات ولا يدخل فيها ولا اختصاص بها كالمحصلي الحادث فالمقسم للتصور والتعريف ليس الا العلم
المحصلي الحادث فان قلت البدايه والنظرية من ان صان المعلوم عند الشارح كما صح به في حواشي شرح التمهيد
فكيف يصح منه القول بان العلم الذي هو موضوع القسم ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديها ونظريا قلت ان
والنظرية وان كانتا من اصناف المعلوم عنده لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده فاما كما يتحقق فيصير القول
بكون العلم ايضا كاسبا ومكتسبا وبديها ونظريا وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاصه بموضوع القسم بالاكتسابات
التصورية والتعريفية ومداخلة فيها بمعنى ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديها ونظريا اولاد بالذات فيخرج المنع بل في
حيث المطلقان كما عرفت اختصاصه بها وبمداخلة فيها بمعنى مداخلته بعض افراده فيها اختصاصه بهما لكنه غير مفيد لطلوبه كما لا
قوله ليست محسوسة وجه الاستحسان ان المنطقي انما يبحث عن المعروف والحجة مرجع حيث ايضا لما الى مجهول تصوري
او تصديقي فغرضه لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا وبديها ونظريا اولاد بالذات فالعلم الذي يدخل
في الاكتسابات يدخل عن غرضه غاية فلا يلحق ان يجعل موضوع القسم في اثبات الاحتياج الى المنطق فتدبر
قوله اذ من المعلوم انه فيدفع لما قيل ان مطلق المناقاة بين البدايه والنظرية مسلم واما المناقاة باحد الوجهين الاخر
انتي حصر والتقابل فيها غير مسلم وحاصل الدفع دعوى البدايه في ان البدايه والنظرية متقابلان تعابلا
اصطلاحيا لصدق معنى التقابل لمصطلح على تعابلهما وهو انهما لا يجتمعان في زمان احد في ذات واحدة من جهة

أما الأول فظاهر وأما الثاني فلعلم جواز ارتفاعها من شيء كما نص عليه شراح حكمة العبد حيث قال قد يكون احدا
 اى الايجاب السلبى ذبا فقط لاستحالة اجتماعها على اصدق والكذب معا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه
 المشايخ ضرورة ارتفاعها من العلم على تقدير كونها صفة للمعلوم فمن المعلوم على تقدير كونها صفة للعلم فتعين المصداق على تقدير
 وجوديهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وبى البداهة وشروح الاول ان التوارى بين العلم على عمل الآخر
 قوله اما الاول فظاهر ذلك ان مقتضى كون شيئين بحيث لا يمكن تغلغل احدهما بالاقياس الى الآخر والبداهة والنظرية ليست
 قوله فلعلم جوازها لانه لا يحتمل موجودا معهما لكونهما فى قوة التقيضين عند وجود الموضوع +
 قوله حيث قال انه قول انت تعلم ان الحكم يكون احدا المتقابلين بالايجاب السلبى صاذا وقا والآخر كاذبا مخصوص
 بالايجاب السلبى المكبرين اى المتعبرين فى مقتضايها اذا اصدق والكذب ما يتصف بها النسبة الحاكمة اما الايجاب
 والسلب المفردان فلا صدق فى شئ منها ولا كذب قال الشيخ فى الشفاردان المتقابلين بالايجاب السلبى ان لم
 اصدق فمسيط كالنفسية واللافرسية والافركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
 موضوع واحد محال وايضا قال فى اشغافهم المتقابل الايجاب السلبى معنى الايجاب وجوداى معنى كان اركان
 باعتبار وجوده فى نفسه ووجوده لغيره ومعنى السلب وجوداى معنى كان سوا كان لا وجوده فى نفسه او لا وجوده
 لغيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام ههنا فى الايجاب السلبى ليس معهما من اقسام المتقابل هو الايجاب السلبى
 مطلقا سوا كانا فى مقتضايها او فى المفردات فابعد قول شراح حكمة العبد ههنا غير مناسب ذلك كالمسألة
 فى الايجاب السلبى المكبرين اذا الايجاب السلبى البسيطان لا اصدق فيها ولا كذب فان قلت ان نسب الايجاب
 والسلب المفردان الى موضوع واحد يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا بالضرورة قلت عند انتسابها الى موضوع واحد
 يحصل قضيتان موجبتان احدهما محصلة والاخرى معدولة فجاز ان يكذب عند عدم الموضوع بخلاف الايجاب السلبى
 المكبرين فان احدهما صادق والآخر كاذب لا يكذبان معا فحان ان كتمنى على قوله فلعلم جواز ارتفاعها من شيء
 اذا ارتفاع الايجاب السلبى مطلقا عن شئ اى موضوع موجود ضرورة ان المعدوم لا شئ لا محالة البداهة والنظرية
 قوله والبداهة والنظرية آه لان المتقابلين بالايجاب السلبى يرتفعان عن موضوع موجود فلو كان
 المتقابل من البداهة والنظرية بالايجاب السلبى لزم ان يكون ارتفاعها عن شئ محال لا مع ان الاعيان
 الخارجية وكذا كنه الباري جل شاناه لا يتصف بالبداهة ولا بالنظرية وايضا على تقدير كونها صفتين للمعلوم لا يكون
 العلم متصفا بهما وعلى تقدير كونها صفتين للعلم لا يكون المعلوم متصفا بهما فعلم ان المتقابل من البداهة والنظرية
 ليس بالايجاب السلبى فمن جاز ان يكون المتقابل بينهما متقابل الايجاب السلبى فقد اتى بالايجاب
 قوله فتعين البضاد آه هذا اصطلاح لفلسفة الاولى فان اخصدين بطيخان فيها على المتقابلين لا يكون احدهما نسبيا للآخر

ومن شروطه الثاني من جلبه لوجوده فقط وفي المحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان الترتيب على النظر الذي
هو مجموع الاتقاليين المتدرجين لا يكون الا حصولى الحادث كما تشبه الضرورة فالتصا فهما بالبداهة ايضا غير متصور
لاستلزام تضاءل اللازم اتفاقا للمزوم ونتيجة عليه ان شرطية التوارد من الجانبيين من جانب على كل خصوصية ثم واما
المطلق اى على شخصه ونوعه وجنسه قريبا كان او بعيدا لم يتصور ههنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا لخصوص
والقديم وعديهما والاربع تصانف النظرية والقول بعرضية لا تخلو عن مقابلة المنع بالمنع

ولا يتوقف تحت كل منها على صائبة اصطلاح طائفة يارسف احتمال الضمني غير متعلق في الغلظة كما صرح شيخ في طائفة يارسف
قوله فالتصا فهما بالبداهة اى معنى ان المحضوري القديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة ضرورة
ان التصا بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونها متصدين فلان الاتصاف بالبداهة متصدين بشرط اتصاف
بالضد الاخر اما على تقدير كونها عددا وملكة فلان المتصفت بالعدم يجب صلوه للاتصاف بالملكة واذا لم يصلح للاتصاف
بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم القصر ما بحلة تصا فهما بالبداهة مستلزم لاتصافهما بالنظرية واذا اى الارزاق متقضى للمنع
قوله ونتيجة عليه يمكن تقريره الايراد من جبر الاول وقرره المحشى الثاني ان ما يجب في التقابل بالعدم الملكة يصلح مجموع
العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صائحا بشخصه ونوعه وجنسه قريبا كان او بعيدا واذا كان
فالكسبية وان لم يصف بها المحضوري المحصولي القديم مخصوصه لكن جنسه وبمطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وبهذا
من يصلح كات لاتصافهما بها واجاب عن التقرير لبعض المحققين مطابقا لما قال المصدر التبريزي في حاشى شرح حكمة
الاشراق بان يصلح جنس المينوع او نوعه مطلقا لا يعنى في التقابل بالعدم والملكة كيف لو كان كايما يصلح اتصاف
بالسكون لا رادى نظر الى صلوح جنسه هو الجسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح لعدمى للاتصاف بالوجود
سواء كان هذا يصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات له بالعرض لتحقيق النوع فيه او بجنسه بالذات له بالعرض لتحقيق
الجنس فيه وثمى من المحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لاشخصهما بالذات ولا بنوعهما او جنسهما لك
لان التوقف على النظر من الاعراض لا يعلم المحصولي الحادث انما يتصف بمطلق المحصولي او مطلق العلم بالتوقف على النظر
لاصل اتصاف العلم المحصولي الحادث وهذا يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشى ايضا واما الجواب الذي
شار اليه المحشى بقوله والقول بعرضية آه وحاصله منع كون مطلق العلم جنسا للمحضوري والقديم لاحتمال
كونه عرضا عاما فلو جيب بعن التقرير الذي قرره المحشى فيرد عليه ورود انظارا او رده بقوله لا يحسن
معتابا المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلة المنع وابداء الاحتمال بل لا بد من اقامته الاستدلال
على كونه عرضا عاما ولو اجيب بعن التقرير الذي قرره فندفعه لا يحسن عن صعوبة الا ان يعنى الكلام
على سلمائهم وهم لا يسمون كون العلم عرضا عاما بل يعرجون بكونه جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عدمية النظرية ايضا تجل بنا على ان يفسر بعهم مكان حصوله بدون النظر وعديله بعديله وفيما فيه تمام فانه
من جملة التعليل قوله يطلق على منيين اى في شائع الاقوال الا انه يطلق على تقاضى النفس وتأثيرها بالصورة

قوله على ان عدمية النظرية آه آيراد آخر اوردوه المحشى من عند نفسه حاصلة انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم
والملكة ويكون لبدءاته ملكة ونظرية عددا بنا على ان يفسر البديهة بامكان حصوله بدون النظر والنظرية بعهم
امكان حصوله بدون وجع يجوز اتصاف العلم القديم والحضوري بالبدء اذ اللازم ح ليس الا صلوح محل النظرية
للا تصاف بالبدء لانه لا يمكن ان يكونا متضامين بالبدءاته وفيه وبين ظاهر اذ هذا التفسير مع كونه خلاف ما
هو المشهور فيما بينهم بوجوب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون
اشبا بالضرورة لما تقر ان نفى النفي يرجع الى الاثبات ولعل المحشى الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم هنا كلام من
وجه منها ان المراد بامكان توارد الضدين وتلقاها على موضوع واحد الذي هو شرط المتضاوان لا ياتي كل
من الضدين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك فذلك مستحق على
تقدير اتصاف العلم الخاص والقديم بالبدء اذ البديهة لا ياتي من ان يتعقب النظرية لما باقره على موضوعها
وان كان الموضوع مخصوص فانه آيا عن ذلك واجاب عنه بعض المحققين بسوء بان القدم والحديث من لوازم
الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فيا ياتي للموضوع
بهوية عن عرونها اياه ومن شرط المتضاو صحة معاينة الآخر على موضوع احدها بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع
ولعل التحقيق ما قبل ان حتى تلقاها على موضوع بعينه بالنظر الى طباعها مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع
ان لا يجب انتفا شيء منها بالنظر الى طبيعة بطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منها الى الآخر
ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضى الواسطة في العلم وحدوث الموضوع بها وطبيعة البديهة تقتضى انتفا
تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحدة منهما ويتقضى بانتفا النظر
الى طباعها فليس بينهما تقابل المتضاو وحاصل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم كذا للمعلوم ان كان ملكة بنا
من الغطر فلا يمكن تحققة بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه
فلا يمكن توارد البديهة والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما
تقابل المتضاو وسواء كانت البديهة والنظرية مختصتين بالعلم الحسولي الحادث ام لا بل ليس بينهما الاتقابل لعدم
والملكة فيبطل ما يشعر بالاستدلال من صحة احتمال كونها متضادتين منها ان الدليل على تقدير تمامه انما يدل
على ان البديهة والنظرية من خواص العلم الحسولي الحادث ان العلم القديم والحسولي لا يتصفان بالبديهة والنظرية واما
دلالة على ان مقسم التصور والتقدير هو العلم الحسولي الحادث فكلا فلا يثبت بآراء الدليل ما هو ملحق بنظر الخارج وان

كما هو مذهب من جعل العلم من قبيل الانفعال قوله قال العلامة الخ مبنى الخلاف اتفاقهم على ان ما هو العلم حقيقة هو مورد انفسه
ثم اخلافهم في تعيين صدقته فمال الجمهور الى انه من الاول ما لم يحصل لافاضل عنه الى الثاني *

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البلية من صفات العلوم وانما لا يختلفان باختلاف الاشياء من
والاوقات وان النظري ما يتوقف حصوله على النظر والبدهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب
لا يمكن ان يكون بينهما تقابل المتضاد او تعادل لعدم والملكية اذ من شرط التضاد إمكان تواردهما من الضد
على موضوع الآخر من شرط التعادل بالعدم والملكية صلوح محل العدمي للاتصاف باوجودي ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذي لا يتوقف نحو من ان خارج حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من ان خارج حصوله عليه فتوارد البلية والنظرية
على موضوع واحد والاتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اساسا وكما لا يصح ان يكون بينهما تقابل
الاسباب والسبب المتضايان لا يصح ان يكون بينهما تقابل لعدم والملكية والتضاد ايضاً على هذا المذهب منع ذلك يجوز
على هذا التقدير تصان العلم المحضوي القديم بالبداية والنظرية اذ على هذا التقدير يكون معنى اتصاف العلم بالبداية والنظرية
ان يتعلق بشئ يتوقف حصوله على النظر ولا يتوقف حصوله المطلق عليه لاخلافه في انه كما يمكن اتصاف العلم بحصول
الحادث بها بهذا المعنى فكذلك يمكن اتصاف العلم القديم والمحضوي بهذا المعنى ايضاً كذا اذا والاستاذ العلامة
قوله كما هو مذهب من يقول آء اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة واثارها من قبيل الانفعال
لكنه ليس بشئ اذ مقولة الانفعال عبارة عن انما اثر التجردى اى قبول الاثر في سيرة ايسر اوله قال الشيخ الاول في
تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان يحصل ليكون دل على التجرد وملك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ
في طبقات الشفاء واثار الصوة في النفس واثارها ليس من باب الابدان ولعل منشا الاشتباه اشتراك لفظ القبول
والمتاثرين مطلق الاتصاف بشئ وبين الاتصاف على سبيل التدرج كذا قال العلامة في بعض حاشيته
قوله مبنى الخلاف آء اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان
والانقياس الى التصور والتقدير والمطابقة مع العلوم والامثلة مطابقة معه فختلفوا في ان ما هذا شأنه اى شئ هو
فذهب الجمهور الى ان ما هذا شأنه هي الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم خالفوا فيها مذهب لاكثر من اهل
ان الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل متحد مع ذى الصورة بحسب الماهية متغايرة لها بحسب الشخص فالجواب
في المذهبين الموجود في الخارج متحدان بالذات الماهية متغايران بالشخص فبسبب منضم الى ان الحاصل في الذهن
شيخ اشعري وشال الغاير له بالماهية والشخص متميز لا يكون على ما ذهبوا اليه برحيل الاول ان اشعري يكون مبايناً
لذى الاشعري والمباين لا يكون كاشفاً للمباين الاخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل تقائل ان يقول للشيخ مع كونه
مبايناً لذي الاشعري علاقة معه هي المحاكاة وهذه العلاقة كافية لانكشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الاشعري

والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القويشي بين حصول الاشياء بنفسها وحصول الاشياء بشاها فكان العلم عند
مشتراك العقل بينهما وفيه فية قلبي الخاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحقيقا وثبته بالثاني خلافاً والاول
علم قوم ان بابه الانكشاف فيما هو المحصور هو الحصول +

بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم مفاسد لا تخصى وقبائح لا تكاد تستقصى سيجي ذكر نذرها ان غبارها
ان لائل الوجود الذي على تقدير تاهاتها قاضية بان الحاصل في الذين نفس الشيء اذ الحكم من الشئ لا يتعدى الى
ذو الشئ المتغير له بالماهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذين باعتبار فهمه الاخر كما في علم الشيء بالوجه فلما قصد
الحكم من الوجه الى ذي الوجه المتغير له بالماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشئ الى ذي الشئ المتغير له بالماهية
وسيجي الكلام في تحقيق هذا المزمع ان شاء الله فذهب بعض الافاضل كالكاظمي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة
في العقل من هذا المعنى بطلانه بالوجه التي ستاتي ان شاء الله في علمه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة
والمحصل معنى ان تراعى لا يصلح ان يكون منشأ الانكشاف حقيقة اذ لا وجود له الا بالانشأ فاعلم حقيقة هو ذلك المنشأ
قوله والعلامة جمع بينهما الخ اقول هذا الجمع عجيب جدا اذ حصول الصورة من مقوله الاضافة كما هو المشهور بصورة
من الشيء عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات محتاجات متخالفة متباينة كما تقر في مقرة فكيف يصح
ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل ان مشترك بين المحتاج
المندرجة تحت المقولات المتباينة وايضا لا معنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت
قوله كما جمع العلامة القويشي آه هذا التفسير ليس محله اذ العلامة القويشي لم يجمع بين حصول الاشياء بنفسها
وحصول الاشياء بشاها اصلها بل قال ان الموجود في الذين امران احدهما حاصل فيه وليس بقائم به هو المعلوم
والثاني قائم به ومغاير للحاصل في الذين اي المعلوم وهو علم ومن مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين المذمومين
اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذموم المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشئ اذ الشئ
عبارة عن الشيء الماخوذ من ذي الصورة المتغير له بالماهية والكيفية الادراكية غير ماخوذة من ذي الصورة بل
هي امر آخر ورا ذلك الشئ الماخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولاً بالشئ والمثال حتى يكون
مذهب العلامة القويشي جمعا بين المذمومين وسيجي ان شاء الله ما يبطل به هذا التوهم بالتفصيل +
قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مستدرجتان تحت
مقولتين متباعدتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين المحتاجتين المندرجة تحت المقولات المتباينة
والالم يكن المقولات اجناسا عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم
بمعنى منشأ الانكشاف ومصادق العاليتين عند العلامة اشير ازمى كما يظهر من كلامه في درة المستبح

فهو العلم حقيقة وعليه نؤكد ان العلم من مقولة الاضافة كما ظهر في حزون بل انه الاستعاش من مقولة الانفعال وهو
تشهد بان ما يثبتانه هو الصورة الحاصلة من مقولة الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال لاضافة والانفعال
لا توصف بالمطابقة ولا شئ مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شئ من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس المستوي
الى قولنا لا شئ من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصول الا بمعنى المصدر في صطلحا حادون بان لا يثبتانه
وبذلك ان يطلق العلم انما يطلق على الحصول بمعنى المصدر في على الحاضر اى حاصل بمعنى ما به الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما امور لقيمة وكون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الامر
انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين لعل في اشارة الى المحشى بقوله وفيه فيه
قوله فهو علم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علم حقيقة واستقرت جوابا آخر لا بطلان
قوله وعليه نؤكد ان العلم ان حصول الصورة ليس الوجود الانطباعي للصورة كما سيصح اتيهاج والوجود غير العلم
العامة ليست من تحت مقولات لانها باسقاط عقلية فلا جنس لها ولا هي جناس شئ اذ لا فرد لها سوى
وهي تهاجر الى حصصها نوع حقيقي كما صرحوا به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم وطلا
سحت مقولات من المقولات ههنا وبهذا يظهر وجه آخر لا بطلان كون العلم عبارة عن حصول صورة شئ في العقل
قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فذكر قوله والضرورة تشهد بان العلم معنى منشأ
الانكشاف حقيقة واحدة محصلة والصورة الحاصلة من الشئ سواء كانت متحدة مع ذى الصورة بحسب النسبة
او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتصح الحقائق وان كان غير الكون كونه حقيقة واحدة
لعل من الغلط يات مع ان الفلاسفة ايقن صرحوا بان العلم جنس تحت نوعان ومن ههنا ظهر ان العلم
بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيف مطلقا ولهذا المقام تفصيل وتحقيق يستطاع عليه ان يشاهد
قوله بل يمكن ان يستدل آه بهذا الاستدلال ما نورد من كلام المحقق الطوسي ولا يخفى سخافته لانه ان اريد
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شأن العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مبررة وان اريد بها الانكشاف الواقع للمعلوم
وعدمه نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق واللامطابق
هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون حالة اذراكية كما سيحققه الشارح فان قلت لا لوجود الذي
لونت لدلت على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت ولأجل الوجود الذي على مقتدير تمامها
لا تدل الا على حصول المعلوم في الذهن حين تعلق العلم به والاولا لهما على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا
قوله الا بمعنى المصدر في ذلك ان المعنى المصدر في لغة هو ما يعبر عنه بالغايرية بغيره وهو ما يراد حصول الصورة

مسألة توجهم ما يتوهم فافهم

قوله فلا يتوهم ما يتوهم أه قال في الحاشية دفع لما توهم لمنشى محمد عيسى حيث قال بذه العبارة سمون
 قلم المسامحة انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر واما ما قال المحشى في التوجيه فيظهر من آفته باعتد
 قوله فافهم قال في الحاشية فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدرى مقدما لتحقيقه بل ان المعاني
 المصدرية منتزعية والانتزاعات لا تحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى تحقيقه ان المعاني الانتزاعية لها
 سخا من التحقق والوجود الاول تحققها بتحقق منشأ انتزاعها والثاني تحقيقها في الذهن بعد الانتزاع فالتوهم الاول
 من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجوده فلا يحتمل كونها بهذا النحو من التحقق الوجود مقدما على المنشأ او هذا النحو
 من تحققها ووجودها ليس مغايرا لتحقيق المنشأ ووجوده والتقدم والاختلاف ما يتصور بين من متغايرين في الواقع
 واما النحو الثاني من وجودها فهو متاخر عن المنشأ لانه تابع لانتزاع المنتزاع فلامنى لكونه مقدما على المنشأ
 قال الشارح اقول يلزم على هذا التقدير انه حاصله ان يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة
 في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انها نوعان مختلفتان بوجه اللزوم ان يحصل
 عبارة عن الوجود الذاتي والوجود معنى مصدرى انتزاعى والمعاني الانتزاعية لا فرد لها سوى كخص وهي
 تكون متفقة بالتحقق اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدرى الذى هي حصص لافلو كان العلم عبارة عن حصول
 يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعا وهو باطل وعرض عليه بان هذا التخصيص ليس
 في موضعه لان العلم الحصولى سواء كان بمعنى حصول الصورة او بصورة الحاصلة يلزم على التقديرين ان يكون
 بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فلذلك ليل المذكور ههنا واما على الثاني فلان العلم
 بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بكنهه التصديق يلزم اتحادها بالذات
 اقول لا يخفى على من ارادنى حساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة
 الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم بالمعلوم بالذات لاس من تفسير العلم بالصورة الحاصلة اذ لو فسر العلم
 بالصورة الحاصلة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق هلا واما
 اتحادها على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فلانما يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين أصلا واما حاصل انه يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادها
 نوعا الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصيص الذى ذكره الشارح ففهم على الشارح
 ان هذا الالزام بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها

اقول ان المقصود منه ابطال راي بعض الافاضل بكلمته وكلمته راي العلامة

كما ينطبع في كلامه قيا بعد لان الامر لا يترعى لاحقيقة له عنده الا ما حصل في العقل ولا فرد له عنده سوى حقيقة
 فيكون الحكم الادراكية ايضا لكونها انزاعية تمام حقيقة افرادها ولا تكون لها افراد سوى الحقيقة النوعية فيلزم ان
 قيا للمنهج في التحقيق عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما
 بالمعنى الثاني اي نوعان متباينان فليس لاشرفي كتبهم ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم
 الاستحالة النوعية بين التصور والتصديق بالمعنى الاول فالملامزة ممنوعة ولا يثبت بالدليل الذي ذكره اشرفي
 ان كان المراد لزوم بينهما بالمعنى الثاني فالملامزة مسلمة لكن بطلان اللازم وكونه خلاف التحقيق ثم رجع
 بجواب ان يكون كلا التقسيمين صحيحا الا ان يكون تقسيم الصورة اليها بالمعنى الاول المشهور من قبيل تقسيم الجنس
 الى النوعين تقسيم حصول الصورة اليها بالمعنى الثاني من قبيل تقسيم النوع الى صنفين وهذا التوجيه يرفع الاشكال
 عن العلامة اذ المتباينان بالنوع والتصور والتصديق اللذان باقسامان للصورة الحاصلة وتحددان بالنوع
 اللذان هما قسمان بحصول الصورة فيصح كل واحد من قولي التباين النوعي بين التصور والتصديق اتحادا فلا
 اختصاصية مطلقة بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا يميل الى تصحيح القول الاول على مذهبه انتهى ونحن
 نقول انما يصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القديار والمتأخرين في ان التصور والتصديق
 نوعان متباينان وتحددان ذاتا ومختلفان متعلقا فقط مبنيا على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون
 التصور والتصديق مختلفين حقيقة على راي من فسر العلم بالصورة الحاصلة وتحددان ذاتا ومختلفين متعلقا فقط
 راي من فسر حصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من المتأخرين القائلين بكون التصور والتصديق
 نوعا واحدا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وبعضهم مع القول بقبائين التصور
 والتصديق بحسب حقيقة فسر العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب لافق لم يبين من تبعه وبالحجة ان
 الواقع في ان التصور والتصديق هل هما نوعان متباينان ام متحدان بحسب الحقيقة مختلفان بحسب المتعلق فقط
 لا تعلق له بالاختلاف الواقع في تفسير العلم ههنا بل هذا اختلاف بين القديار والمتأخرين براسه فالقولان ان
 عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بالمعنى الثاني اي في كتبهم
 ليس بشئ اذ ليس لما ذكره هذا القائل اشرفي كتبهم انما المذكور في كتبهم ان التصور والتصديق نوعان متباينان عند
 وتحددان ذاتا ومختلفان متعلقا عند المتأخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
 غاية الامر انه لا يصح القول بالتغاير النوعي بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
 اذ اعرفت هذا فاعلم انه لما كان التحقيق ان التصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه القديار ففسر العلم

بمحصل الصورة باطل قطعاً لانه متلزم للاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وهذا مطلق كلية اعمى العلامة بالمالاخر
قال المشرح وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع ولعل هذا ظاهر
غنى عن مونة البيلان فضلاً عن مونة البرهان فليست تل عليه تارة بان لوازم التصور والتصديق مختلفة
و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات القول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازم الصفة او الوجود لا
عن الحكم اذ لو لم يعمم لتعلق لماهية التصور بخصوص التعلق لماهية التصديق لعله غنى عن شرح الابانة وقيل
ان اللوازم معلومة للملزومات اختلاف الملزومات العلة لا متناع صدور الكثير عن الواحد محضه
وهو ظاهر اذ يكفي صدور الكثير عن الواحد كقوله الجبهات الحقيقات كما تقر في مقروعة غاية ما لزم من كون اللوازم
تختلف اختلاف الملزومات لا باعتبار هذا غير محذور اذا فرض ثبات التغير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلومة للملزومات محل بحث وتارة بان التصديق ينقسم الى الشديرو الضعيف كما صرح به الشيخ في بيان الشفاء
ومن المقرر في مدارك المشايخ ان الشديرو الضعيف مختلفان نوعاً و اذا كان قسام التصديق مختلفة بالنوع
فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاول ههنا اشكال من جديد الاول ما قاله الفاضل اخذنا
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصور نوعاً والتصديق نوعاً آخر غير محذور ان التصور عبارة عن المعلوم ما غور اس
تشخص خلص المعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفاً بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقاً نوعاً
واحداً وايضاً لتشخص ليس بالماهية فكيف يكون المعلوم مع الشخص نوعاً ولو قيل ان التصور ليس بمرتبة عن المعلوم
مع الشخص بل مع عوارض اخرى ففيه ايضاً ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعاً واحداً
الا ان يقال عوارض نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور لتعلق بالنسبة نوع التصديق
المتعلق بها نوع آخر ويرى على الجميع ان الظاهر ان الشك في الوجه والتحصيل ايضاً انواع متخالفة باسمي اخذنا
ملك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعاً واحداً والتصديق نوعاً آخر الا ان يفتح في حقيقتها ويقال انها مناهات او سلم
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فبطل نوعاً واحداً لا شتر الكفا في طريق الكسب ونحوه
والتصديق نوعاً آخر لعدم شترهما قول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخبط ومنشأ هذا الخبط منه كون التصور
نوعاً حقيقياً مع ان التصور نوع اضافي تحته انواع سبعة والثاني انه يلزم اتحاد التصور والتصديق حين تعلق
التصور بالقضية او بكنة التصديق للاتحاد بعلم والمعلوم ذاتاً فكيف يصح القول بكونها نوعين بل باثنين
والمقول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم للتصوري و بان الاتحاد بين التصور الخاص والتصديق
لا ينافي التباين النوعي بين مطلقهما ليس بشئ اما الاول فلان تصريحا تهم تقتضي ان يكون العلم جنساً
متحد مع المعلوم وايضاً لما جازاً التباين المبين بالمباين في نحو من العلم فعدم تباين العلم

قوله ليس إلا الوجود الذي فيكون فردا من أفراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراده
 الحقيقي سواء كانت أولية وثانوية حصصية أو غير حصصية لا بد أن تكون متحدة بالحقيقة واللام من نوعا حقيقيا
 وأيضا أفراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والأفراد الحصصية لا تكون مختلفة المحتاق فلا مخالفة المحتاق مع طبيعتها
 الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ قد مر أنه قد مضت لا يقال في شأنها فبعضها يدل على التغير
 الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

ثم حكم محض وكما أن في فلكه يلزم على ذلك التقدير أن يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص فكل هذا
 لا كما يقال ليس المطلق ذاتي لزم مثلا وإيقار لا ريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والألا يكون
 التصور نوعا مابينا للتصديق فلا يمكن أن يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والألا يكون
 مابينا له إذ على هذا يجوز أن يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مابينا لما هو فرد له وإنما يقوله
 بأن الاتصال الماهية الكلية للتصديق إلا بالوجود العرضية والما التصديقات المعينة فعملها حضوي بأجله لا تحقيق
 بكونه التصديق فلا ينبغي أن يصحح إليه لأن التصديق ماهية مكانية لا ضابطية في تعلق تصور بذاتها والتمسك
 وبذلك التقدير يعني في لزوم الاشكال مما قبل حاصل لا شك في لزوم صدق شرطيتين متنافيتين فبعضه أن المناقاة
 بينهما ثم إذ تقيض الاتصال فله لا وجود اتصال آخر فتمت في الأولى سلم لكنه لا يستلزم تنافي الشرطيتين إلا ترى أنهما
 استلزام المقدم المحال للتقيضين فبما أن يكون تعلق تصور بكونه التصديق محال والحال جاز أن يستلزم محال آخر فتمت
 قوله فيكون فردا في الخ لا يقال قد صرح المحقق الطوسي وغيره من المحققين أن الوجود مقول بتشكيك على أفرادها
 للماهيات فانه يقال على وجودها على وجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجودها بوجوهها وجودها بالأعراض لا وجود
 وقد مر على وجودها بغير القار بالشدة والضعف وإيقار فانه في وجودها واجب قدم وأولى في أشد وأقوى
 وإذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لأفراجه فلا يكون نوعا بالنسبة إليها إلا أن تقول صدق الوجود
 على الموجودات ليس مختلفا بأن يكون وجودها واجب في كونه وجودا أقدم وأولى من وجودها الممكن بل
 صدق الوجود على الموجودات مختلف وأما قالوا أن صدقه على العلة أقدم من صدقه على المعلول
 فنصدقه على الواجب تعالى أولى وأقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه إلا كون الوجود مشككا بالنسبة
 إلى المحتاق لا كون الوجود مشككا بالنسبة إلى الموجودات كذا قال المشايخ في حواشي شرح المواقف
 قوله وأفراد النوع آه وذلك لما تقرر عندهم أن النوع تمام ماهية أفراد قوله وإيقار استلزام الوجود وأنهم
 قال في الحاشية بهذا القول دل على أن قول المحققين وأفراد أفراد حصصية دليل ثامن لا تتمه للتبليغ الأول
 فنظر أن عبارة المحققين مشتمل على دليلين الأول قوله لأن حصول الصورة إنما في قوله وأفراد أفراد حصصية

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لما و هذا انما يقتضي على التباين الاعتباري وتفسيره بمفهومه الطبيعية لما خذوا
منه فبان بان يكون التقييد خارجا والتقييد و هذا يدل على ان الظاهرة على التباين الحقيقية

اقول انت تعلم انه لو قيل بان افراد الوجود لمصدره منتهى في انحصار وان حقيقة ليس الا حاصل
في الذهن حين الانسلاخ وانه لا يصدق في مواطاة الاعلى حصصه كما هو رأي الشايع واخرجه فليكون الوجود
نوعا حقيقيا سلم اذ لا يكون للوجود شخص لا بنفس الاضائية او التوضيف لا قبلها والاضافة محصلة
للحصة ومقومة لنوعية الطبيعة ولو جوز ان تكون له افراد غير اخصص ايضا فاشبات نوعية الوجود لمصدره
في غاية الاشكال ان يجوز ان يكون مفهومه حاصل في الذهن عرضيا لما تكون تلك الافراد وكذا ذاتيات مجزئة
كما في سائر احوال المناصلة وباجل لا يتم الدليل الذي اوردته الشايع لا بطلان كون العلم عبارة عن حصول الصورة
الا اذا لم يكن للوجود لمصدره فرد غير حصته او نوعية بالنسبة الى اخصص ظاهرة ولما لو كان له افراد غير اخصص ايضا
فبنوعية بالنسبة اليها في غير اخصص فظهر ان جعل قوله لان حصول الصورة انما مشتملا على دليلين لا يخلو عن سماجة
قوله كما يقولون آه قال الطهر الشيرازي المعاصر لمحقق الديواني انهم لم يريدوا بهذا الحكم ان الكل نوع حقيقي
في نفس الامر اذ حصته ليست فيها فكيف تصور ان يكون نوعية شئ لها يكون فيها بل ارادوا ان على تقدير
تحقق اخصته يكون اكل نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لانسان له راسان لم ترد ان نوعه في نفس الامر
بل تريد ان تحقق ذلك المعبر كان الانسان نوعا فان فردية اخصته للكل انما يكون على تقدير تحققها
ولاشك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر وتعرض عليه المحقق الديواني بان نفى وجود اخصص
في نفس الامر ككثرة مرتبة فان اخصص تكون موضوعات في القضايا الموجهة الصادقة وموضوع القضية
الموجهة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانتفاء الموضوع يوجب سلبه
وما ذكره من ان حكمهم يكون اكل نوعا حصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو تحقق تلك اخصص تصرح
بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم
حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بمثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا ما يرضى
الامان عن حكمهم ان يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكس والتناقض مع انهم اثبتوا الحبس للامو
الا اعتبارية الاتزانعية كالاختلافات غير انما لم يكتفوا بمثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا ما يرضى
ذلك الامر المسمى بالوجود ثم كفى ان الامكان انما هو متباعدة عن حقيقة الوجود الى الابد كان رساله واذا عرف
يسلب الفرضية كان هذا ليع ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه ولعقب عليه معا صر بان
ان ارادوا بقوله اخصص تصور موضوعات آه انها تصور موضوعات في الحقيقة الموجهة الكلمة او الفرضية كقولك

لأنه مصرح بجبرية التقيد

امكان التقييد مستلزم لاحدهما فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان اراد انها تصير موضوعات
في الحقيقة الموجبة الفعلية الصادرة فوهم قول لا يخفى على النصف ان كلام معاصر المحقق في
هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصته ليست فيها اه ان حصته اختراعية صرفة
واعتبارية محضة وليست موجودة في نفس الامر اصلا لانفسها ولا منشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
فلا يخفى انه سفسطة اذ حصته الوجود مشلا امر انتزاعي منتزع عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان
واقعية الانتزاعات عبارة عن واقعية مناشيها وتحققها في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
لانه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهني المنتزع في مرتبة الحكاية الا بمنشأها فلها وجود وتحقق في
نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها يتحقق فيه غاية الامر انه لا يتحقق لها بنفسها الا بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية
وخصوصا للباطن الذهني فالقول بانه لاحظ لها من الوجود نفس الامر سفسطة ان اراد ان الحصته ليست
بموجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها بمنشأ انتزاعي فمع كونه خلاف المفهوم من كلامه فمفهوم
الوجود بهذا المعنى لا يجدي نفعه فيما هو بصدده اذ لا يكون معنى قولهم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حصته انه نوع لها
في نفس الامر اذ الوجود في نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعي ومن هنا ظهر ان ما قبل
المحقق من كون المحقق موضوعات في القضايا الموجبة الصادرة ووجوب وجود الموضوع في الحقيقة الثابتة
الصادرة في غاية التحقيق وذلك لان المحقق امر انتزاعي والانتزاعات لها نحو ان من اتحقق والوجود
الاول وجودا بوجود المنشأ والثاني وجودا في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجود منحاز عن وجود المنشأ
فاذا انتزعا حصته مشلا عن منشأ فلا يلزم منها توجب في خصوص الحاط الذهني بوجود منحاز عن وجود المنشأ فاذا
محمولان قلنا وجود زيد ممكن مشلا فلا شك ان حصته الوجود بالمعنى المصدرى صار موضوعا للحقيقة الفعلية لوجوب
الصداقة والفرق بين قولنا اجتماع التقييد مستلزم لاحدهما وبين قولنا وجود زيد ممكن اجلي من ان يخفى على الجلي للصيا
قوله لانه مصرح بجبرية التقيد لا يخفى انه اذا كان التقييد جزءا من حقيقة الحصته فلا معنى لكون الطبيعية نوعا بالنسبة
اليها اذ النوع تمام ماهية افراده والطبيعية جزء حقيقة الحصته لدخول التقييد فيها لا تمام حقيقتها واحتمال
يكون مغايرا للكل ولا يكون محمولا عليه صلا ولا قيل انه على تقدير كون التقييد جزءا كانت الافراد بخصيصته
مع تعناير بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
ماخوذة في ذواتها على وجه التجزئية فبعد استقامت تلك التقييدات لا يبقى في الكل الا الطبيعية
الواحدة المتفقة هي فيها ولا معنى بالاتحاد والنوع لا يذوقه فذايان من قبيل بيانات المجانين

مقتضى اعتبار الاعتبارى على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه وسلم لا يظهر فوجه على ان الجزئية الذهنية
غير معتبرة لانتفاء الاتحاد وبين القولية المتباينة في انتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخاصية الثانية في حمل الموجبة لثباتها
اذ لا معنى لكون الافراد المتغايرة بالذات متممة بالنوع بل لا معنى للاتحاد النوعى الا المتغايرة بالذات لا الاتحاد
النوعى الا الاتحاد بالذات وهذا غير نقي على كل من ترعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد تباطؤ انجيب
اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والفرس متحدة بالنوع اذ بعد سقايها بخصوصيات الماخوذة في ذواتها
الخاصة لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المتفقة في فيها بل يلزم ان التقى الاتحاد النوعى بين كل مندرج تحت
جنس عال كما لا يخفى ونفاية ما يقال على تقديريية التقييد لخصته ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمه بالقياس الى ان
يتكلمون محمول عليها وقد تؤخذ بشرط لا شئ فلا تحمل كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذ بالابسط
قوله مقتضى اعتبار الاعتبارى ان هذا الكلام من استاذ المحشى مناد على عدم رجوعه الى شرح السلم لاستاذ
وذلك لانه قال استاذ استاذ المحشى في شرحه للسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة
و اذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصته
فكانت اخصته هي الطبيعة والفرق نحو من الاعتبار انتهى وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في اخصته في اللام
فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت فيها فتبها الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا
كانت الطبيعة حصته فالإضافة انما هي في اللام واخصته هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة
اخصته لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما قال في تفسير الفرد
اذا اخذت مع قيد ما آه وايضا قال كانت حصته ولم يقل كان الماخوذ حصته كما قال في تفسير العند
كان الماخوذ فردا وايضا قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على التقييد الماخوذ في اخصته
ليس امر معتبر فيها كما قال صاحب لافق لمبين ان المقبر في اخصته هو التقييد بما هو تقييد لابان
يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر معتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا كما سيجي نقله
من المحشى بل كلام استاذ استاذ المحشى ما خوذ من كلام صاحب لافق لمبين فحمل كلامه على خلاف حمده
وخلاف المتبادر من عبارة بعيد عن الفطرة فقد استبان ان مقتضى اعتبار الاعتبارى في كلام شارح السلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشى تفرعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح السلم
قوله على ان الجزئية الذهنية انما حصلت انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة اخصته فلا يخدوا ان يكون التقييد جزءا منها
لها اوجزا خارجا لا سبيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا منها فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا
لا بد من حمل الكل على الاخر اذ الاجزاء الذهنية متحدة مع الكل في انفسها فزهدا وخارجا مع ان اللام ليس لك

والضابط على تقدير عدم الدخول لا يظهر منها وبين الشخص على راسي التاخيرين فرق للهم الا ان يتخلف غاية التكلف
ويقال ان الدخول في المفهوم والعنوان دون المقصود والعنوان كما ان النسبة داخله في مفهوم الحقيقة دون حقيقتها
وكما ان الشخص داخل في عنوان الشخص ومن العنوان الفرق بينهما وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في موضوع
المسئلة القدرانية والطبيعية فارتفع الاضطراب استقام التفرع هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك ما يقوّل
عبد الله ان كلام الامام استقام منقرا الى توضيح وتبيين من لا يدرك ان اربى بها فاستمع

اذ التقييد من مقولة الافادة والطبيعة قد تكون من مقولة الجبر وقد تكون من غيرها والاتحاد بين الجبرين المتباينين
محال عندهم وايضا لو كان التقييد جزاء مبنيا يضير منزلة الفصل مقولا للصفة مقسما للطبيعة فيكون الطبيعة جنسا لا
اذ التقييدات تحتل لكونها باختلفة باختلاف التسميات فليكون الطبيعة مع كل تقييد حصة فالطبيعة تكون
مشتركة بين تلك المحصص المختلفة بالماهيات ولا يسيل الى الثاني ايضا اذ يلزم على هذا التقدير ان
لا تكون الطبيعة محمولة على حقيقة اذ كون الطبيعة جزاء خارجيا يستلزم كونها لا تليق خارجيا اذ لا احتمال لكونها
احسن من خارجيا والاحسن من مبنيا كما سيجي تحقيقه وهذا ينافي كون الطبيعة نوعا لان النوعية توجب
الاتحاد والحمل في سباب عنه بان الحصة تطلق على معنيين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون
التقييد حلا فيه والقيد خارجا عنه والثاني ما لا يكون التقييد داخل فيه ايضا وهذا مرادون للشخص والمراد
بالحصة في قولهم كل كلى نوع حقيقي بالنسبة الى حصة هو هذا المعنى الثاني وانت تعلم ان هذا لا يصلح توجيها
لكلامهم لانهم صرحوا بان لا فرد للمعاني المصدرة الاتزاعية سوى المحصص الاعتبارية وان المعاني المصدرة
بالنسبة الى تلك المحصص انواع حقيقية ويقتض لو كان مرادهم بقولهم كل كلى بالنسبة الى حصة نوع حقيقي
ما ذكره المجيب لكان كل كلى بالنسبة الى اشخاصه افراده نوعا حقيقيا ايضا وهذا مع صراحة بطلانه خلافا لمصرحهم
قوله وايضا على تقدير عدم آه من لا يظهر له الفرق بين حقيقة والشخص على راسي التاخيرين على تقدير عدم
دخول التقييد في عنوان فليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكلى المتخصص الشخص في الواقع من دون
اعتبار التقييد ولما ظاهرا خطأ اما الحصة فهي عبارة عن الكلى المتخصص في لما ظاهرا بان يعتبر التقييد كلى
متخصصا بالتقييد لا يكون هذا التخصيص الا باعتبار التقييد ولما ظاهرا هو المعنى بدخول التقييد في لما ظاهرا دون لما ظاهرا قال
قوله اللهم الا ان يتخلف آه فان الظاهر من عبارة القوم في تفسير الحصة حيث فسروا بالطبيعة
الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد حلا فيه والقيد خارجا عنه ودخول التقييد في
معنوي الحصة فالقول يكون التقييد داخل في عنوان الحصة فقط دون المعنوي يتخلف
غاية التكلف بالنظر الى كلامهم فانهم

قوله لا متلغ الاستحاضا لان التقيد من مقولة الاضاعة الطبيعية قد يكون من مقولة الجبره وقد تكون من غير
قوله لكل الموجب بالفتح اي تنافي فعل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها نوعا لها قوله ولا ثالث لها
لان الجبره ثمة كذاتية عبارة عن اتحاد جزر مع الآخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق لكل منها
والمخارجية بخلاف ذلك فذاتية واحدة يوجب هتية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكثرة وكذا المخارجية +

قوله لان التقيد به قيل ان محته لا تكون الا للمعاني الاتراعية وتلك الاتراعية ليست بدخلة تحت مقولة
اذ المنهج تحت المقولات انما هي للمعاني المتداصلة لا الاعتبارية الاتراعية فلا يلزم بالزم ولا يتحقق ما فيه
اما اوله فلان قوله ان محته لا تكون آه قه بالمحته كما تكون للمعاني الاتراعية تكون للمعاني الحقيقية المتداصلة
لان المحته تحصل باضاعة الطبيعة الى قيدا بان يكون التقيد داخلا والقيده خارجا سواء كانت طبيعة اتراعية او
غير اتراعية وايضا قد اخذوا الطبيعة في القسم اعم من ان يكون اتراعية او غير اتراعية وولم تكن المحته الا للمعاني
الاتراعية فلا وجه لمحته الكلية المتداصلة كل على نوع حقيقي ينتمي الى حصصه واما ثانيا فلان كون الاتراعية مطلقا
غير داخلة تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الاتراعية
كالزوجية والفردية وغيرها وايضا جعلوا العدد من الكم مع كونه اما اتراعي كما سيصح بالشرح ولم يوجب ان يقال
ان الاتراعية العامة كالوجود ونحوه ليست بدخلة تحت مقولة كونها باطنا عقلية وان كانت عرفيا والكلام هنا
في حصة الوجود المصدرى والوجود المصدرى ليس بدخلة تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيها شيء على تقدير كون
جزأ منها للصفة التركيب من مقولتين متباينتين لاتحادها وان كان كون التقيد جزأ منها مع عدم لزوم هذه الاحتمال القهر غير
قوله لان الجبره الذهنية انما قال الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفارة فاستحاضا بنفسه ليس الا ان
شئى كان يتضمن بنفس القوة لا يتلزم بنفس القوة والاتحاد والمادة بالصورة والجزر بالجزر الاخرى في المركب فانما
هو اتحاد شئ بشئ خارج عنه لازم له وعارض فيكون الاشياء التي فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
الاتحاد والمادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون
الصورة امر خارجا عنه ليس احدها الآخر ويكون المجموع ليس واد واحد منها والشئ الثاني اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شئ واحد لما بالتركيب
بالاستحاضا والاتزان ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بنفس الا بالانضمام اليه وبعضها تقوم بالفعل فتقوم بالذات
لا تقوم بنفس بل بالذي تقوم بنفس ويصح من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد جسم والبياس من هذه الاقسام
كلها لا يكون اتحادات فيها بعضها بعضا ولا جعلتها اجزاء ولا جعلها لينة شئ منها على الاخرى المتواطة ومنها
اتحاد شئ بشئ قوة هذا الشئ منها ان يكون ذلك الشئ لان يتضم اليه فالتدبير من غير ان يكون

فاحتمال زهنية احدها وخارجية الاخر ساكنة

فذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة وكل منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر معين وجوده بان يكون
 ذلك المعنى مضمنا فيه وانا يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فاذ معنى يجوز ان يكون
 هو الخط واسطر ولحق لا على انه يقارنه شيء فيكون مجموعها الخط واسطر والحق بل على ان يكون نفس الخط ذلك
 انفس السطر ذلك ذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى
 فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شبهة غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء تقابل
 للمساواة هو في نفسه اى شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اى يكون محمولا عليه لذاته انه كذا
 سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس اى احد هذه لكن الذين يخلق له حيث
 يعقل وجودا مفرا ثم ان الذين اذا اضاف اليه الزيادة لم يصفها على انه معنى خارج لاشيء
 القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر معناه اليه خارجا
 عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل القبول للمساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
 للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
 للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت ههنا وان كان
 كثرة الاشك فيها فمضى كثرة ليست من اجله التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل ومحصل
 فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يتغير من حيث هو غير محصل عند الذين فيكون هناك غيرية لكنه اذ صار
 محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل ومده فان التحصيل ليس بغيرية بل محصله
 وتحققه فكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي به الجنس والفصل انتهى وانا نقلنا هذا الكلام مع طوله لكونه ليعنى
 ان الاجزاء الذهنية متحدة في نفسها ومع كل جملة وتقررو وجود اختلاف الاجزاء الخارجية وهذا من شغلنا في بيان
 قوله فاحتمال زهنية احدها وقيل ان خارجية احدا للاجزاء استلزم خارجية الباقي وكذا ذهنية احدا لاستلزم
 ذهنية باقى الاجزاء لان الجزء الذهني بالتحديد مع الكل الخارجي لا يتحد معه فاجتزته الذهنية انما استلزم الاتحاد بين
 والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الجزء والغير الخارجية مده لك فعلى ان يجوز ان يكون بعض البراءة ذهنية متحدة مع الكل
 بعضها خارجية غير متحدة معه ولا احتالة فيه هذا وان لم يصح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو عين المهم اذ كل واحد
 من الطبيعية والشخص جزر الشخص عند القدر مع الاول جزر ذهني والاخر جزر خارجي ولا يمكن ملاح هذا الكلام من غير
 حله على اذكر من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء لا يقهر لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان الشخص لا
 عليه كما لا يخفى مع فالتقسيد جزر خارجي لمعنون المحصنة وكل جزر ذهني كما في شخص المتقدمين بعينه فلا اشكال انتهى

ونحن نقول هذا الكلام مع هذا الاطلاق الطويل خالي عن الحصول لتفصيل ما اولا فلذلك قد عرفت اننا من
 كلام الشيخ في اشعار ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع اكل في الوجود والمركب الذهني موجود واحد لكل العقل
 بضرب من التحليل سلكه الى عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يصير شي معين حتى ويتحدرو
 يكون كلامها في المركب قواما واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منها وعين المركب ايضاً فالقول بان
 الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضاً مخالف لقدرها
 ومنا من التنصيصاتهم فضلاً عن ان يكون هو عين مرامهم وانما ثانياً فلانه ان كان المراد بكون الجزئية
 الذهنية مستلزماً للاتحاد مع اكل وعدم استلزامه للاتحاد مع الاجزاء الا ان الجزئية الذهنية تستلزم
 الاتحاد مع الاجزاء الاخرى اصلاً فلا يخفى انه سفسطة او انجز الذهني لما اتحاد مع اكل اتحاد مع الاجزاء الاخرى
 ايضاً في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخرى استقلالاً فعلى تقدير
 تسليمه غير نافع لمقصوده وانما ثانياً فلانه لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسمان احدهما المركب
 الذهني وهو عبارة عما لا يكون اجزاء متميزة اصلاً الا في الحائط العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل متماز
 عن وجود الآخر وهذه الاجزاء محمولة على المركب وكذا بعضها على بعض بواسطة والثاني المركب الخارج
 وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متشعباً عن بعض
 ولا مع اكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المحمولة محتاجاً بعضها الى بعض يسمى المركب حقيقياً والا اعتباطياً
 وليست شعري ان المركب الذي احده جزئية ذهنية والاخر خارجي داخل في اى قسم من قسميه ولعل هذا
 قسم آخر من المركب بربط بين المركب الذهني والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولى الايدي وقالوا
 واما رابعاً فلان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس الفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احدها جزء المركب
 خارجياً والآخر ذهني يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف
 ما تقر عنه هم واما خامساً فلان قوله اكل واحد من الطبيعة والتشخص آه ليس شئ اذن يقول ان الطبيعة
 والتشخص جزءان لا تشخص نسبة الطبيعة الى التشخص عنده نسبتاً نفس الى الفصل كما صرح به سيد المحقق قدس سره الشرح
 في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة والتشخص جزءان من التشخص كمال الجنس
 امر مبهم في الفصل كتمثيل هويات متعددة ولا يتعين شئ منها الا بانضمام الفصل وهما متحدان جعلاً ووجوداً في الخارج
 ولا يتمايزان الا في الذهن كلك الماهية النوعية كتمثيل هويات متعددة ولا يتعين شئ منها الا بتشخص منضم اليها
 وهما متحدان في الخارج ذاتاً وجعلاً ووجوداً متميزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيئاً واحداً للماهية
 الانسانية والثاني التشخص حتى يتركب فرد منها الا لم يصح حمل الماهية على افراد بل ليس هناك الا وجود

قوله وانما على تقدير ان لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة لما خوزة في الافراد الشخصية
 وحسبها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم قال
 في بعض تعليقاته انه ليس الخارج الاشياء مخصوصا مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال للشخص ثم لعقل قد يخذ
 ذلك الشيء مرجئ مع قطع النظر عن العوارض ويقال المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد يخذ معجبا بان يكون كل من
 والتقدير اخلا او التقيد داخل او التقيد خارجا ويعتبر الافراده بحصة

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية ثم يخصصها بفصل الماهية النوعية الى مجزئ افضل من الكلام في هذا
 نص على ان الطبيعة لا تشخص جزئين بيمين من اثنين عند من يقول يكونها جزئين منه فوسم منها ظهر ان قوله
 ولا يمكن صلاح هذا الكلام انه ليس بشئ اذ يمكن صلاح ذلك الكلام بان يقال الماهية مبنية بالقياس الى الخارج فيضم
 اليها الشخص لا على ان يخرج عنها الحق لها بل على انه يحصل لها فيصور النوع محصلا بالاشارة يحصل امر واحد ذلك الواحدة
 وبعبارة الشخص مثل ما قالوا بعين في تاليف النوع من الجنس والفصل وحق لا يلزم ان يكون الانسان في نسبة الى شيء متعلق
 قوله لا يقال يمكن الفرق ه انت خير بان لم يترك بين الحصة والشخص بهذا التوضيح صحيح اصلا لا عند عالمي جود
 البطائع في الاعيان لا عند منكري وجودها فيه اما عدم صحة عند من يقول بوجودها في الخارج فلا بالحصة عند من
 عبارة عن الكلي المضاف الى قيد ما او الموصوف به بان يكون التقيد من حيث هو كذا اخلا فيه والتقدير
 خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الاتراعية الموجودة في الخارج لا العقل بل الانتراج
 او من الامور المحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص اما عدم صحة عند منكري وجودها في الخارج
 مسئلة الطبيعة لما خوزة في كليهما اتراعية اعتبارية وليست بوجودة الا في الحس الذي هو من اعتباره
 قوله فانه مشروط باتحاد المقسم لا يخفى عليك ان اتحاد مقسم الشخص والحصة لا يصح الا على تقدير ثبوت وجود الكلي
 الطبيعي في الخارج لاذ على تقدير وجوده في مقسم الشخص ليس الا الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص
 واما مقسم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وبث تكون ماهية حقيقية موجودة فيه
 وان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمها قد يكون واحدا فيضم مع كونه خلاف المتبادر من
 فالاستشهاد بكلام الشارح المعنى على كون الكلي الطبيعي من الامور الاتراعية الاعتمدية ليس في محله
 قوله قال المحشي في بعض تعليقاته ان هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد مقسم الشخص والحصة لكنه لا يصح
 الا على مذهب من معنى وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج نفس الحقيقة الكلية
 موجودة في الاعيان اما انضمام الشخص كما هو مذهب الشيخ واخراجه واما بنفسها بلا انضمام شخص عارض
 كما هو مذهب من يقول ان نفس الماهية الكلية باهية هي مابة الاشتراك مابة الامتياز والشخص ليس امر اذا

قوله على راي المتأخرين أي بعضهم القائلين بعدم جزيئية الشخص الحقيقية الشخصية فان أكثرهم كما يشعر بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتضون اثر المتقدين في القول بجزيئية قوله الا ان يختلف غاية الحكم في انظار من اعتبار دخول التقيد في مخرج التقيد فيها الدخول واخر مخرج النسبية امر واحد وهو المضمون

عارضاً لانضمام اليه ولا يمتنع عما قبل لما بهية بنفسها تشكك وتعيين في استبعاد الموجودات وباجمالة ليس جوداً طبعي على هذا التقدير موقوفاً على اعتبار العقل وانزاعه عن الشخص الموجود في الخارج واخذه من حيث هو هو مع قطع النظر عن الشخص فمقسم الشخص الحصة ليس جداً او قسم الشخص ليس الا لما بهية الموجودة في الاعيان ان المقسم الحصة فقد يكون بانية اعتبارية انتزاعية وقد تكون بانية حقيقية موجودة في الخارج اما بانضمام الشخص بل انضمام شئ وعرض عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح مجتهد لانه بيان المعنى الاتحاد بين الكل لطبي الشخص عند مثبتى وجو كل الطبي في الخارج منع اذ يطل الفرق بين القول بوجوده الخارج وبين القول بنفي وجوده فيه فمعنى الاتحاد الذي كرهه الشارح ما يعترف بانفاده

قوله اي بعضهم آه قلل في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتأخرين قائلون بجزيئية الشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضاً على تقدير آه فذفع بان المراد من المتأخرين بعضهم انتهى الانسب في تقرير السوال ان يقال على تقدير دخول التقيد في عند ان الحصة دون منونها لا يصح الحكم بعدم بقا الفرق بينها وبين الشخص على راي المتأخرين بطلقاً او بعضهم كصاحب المواقف غيره قائلون بجزيئية الشخص الحقيقية الشخصية ايقر او لا تقر لا يرد الذي ذكره المحشي في رد عليه ما ورد على استاذه ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الاعتراف من قبل استاذه قوله يقتضون اثر المتقدين آه اعلم ان الشخص يطلق على معينين احدهما معناه المصدرى لانتراعى اى نفس التمييز واليقين وهذا امر عدى ليس بوجود في الخارج والثاني مصداقه ومنشأ انتزاعه اى ما يميز به الشئ ويصير به غير صادق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امراً عدياً انتزاعياً اذ لو كان كذلك لابلد له من منشأ يكون موجوداً في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعبر وفرن الغرض والامتناع لابلد له منشأ آخر يكون وجوده بلا اعتساب العقل وانتزاعه فان كان هذا المنشأ ايقر امراً انتزاعياً يجرى الكلام في منشئه ويتشبه بالاحسنة الى امر موجود في الواقع مع عزل المحظ عن الاعتراف بالعقل والملاحظة الذهنية تكون في الحقيقة منشأ لتلك الانتزاعات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن الاتحاد والاستبسا هو المسمى بالشخص قد خالفوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى ان جزير من الشخص نسبة الى الماهية نسبة لفصل الى الجنس وقدم تقرير هذا المذهب خصلاً واعترض عليه الشارح في حواشيه شرح المواقف بوجه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والشخص تركيباً عالياً يجب ان يكون محلاً لها جزاً ان خارجياً وذا الجزر الذي هو بحسب هذا الجزر المحض فارعى

ومن يمين من ليس بها جزء خارجي غير المادة والمصورة اللتين يحدانها الجسم انفصل الشاغل
 عن الشخص لو كان جزءاً فعلياً للشخص لوجب من كل عليه ملاءمة بالذات واللازم باطل ما ولا يتصور الاتحاد
 الحقيقي بين الشخص الذي هو شخص بذاته وبين الشخص الذي ليس شخصاً بذاته الثالث انه يلزم على
 هذا المذهب ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الشيء لا يحصل في الذهن بهويته
 وانت تعلم ان الاعراض الامل مبنية على تلازم التكميل عند القائل بكون الشخص جزءاً من حقيقة الشخص لا يعقل
 ذلك الا بالادوية عليه واما الاعراض الشاغل في غاية السقوط او قد عرفت في تقريره المذهب
 ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بشخصية متحدة مع الشخص بالذات وذلك لان الماهية الهويته
 مبنية بالقياس الى الاشخاص فيضم اليها الشخص لا على انه خارج عنها لا حق لها بل على انه يحصل لا بها مسا
 فيصير النوع انضماماً يحصل امر واحد فذلك الواحد بعينه النوع وبعبارة الشخص لا يقول ان ههنا شخصين احدهما
 شخص بالذات والاخر مشغول بعرض مما صار متحدين بالذات حتى يرد عليه ما قال فلهذا لا يرد على عدم فهم المراد
 واما الايراد الثالث فانه ان اللازم ملزم عند القائل بكون الشخص جزءاً من حقيقة الشخص لا يقول ان كل
 في الذهن جزءاً من الشخص الذي تشخص في الذهن تشخصاً غير على النحو الذي ذكرنا في الامر ان المعلوم يجب ان يكون جزءاً من العلم
 وقد يورد على هذا المذهب بطلان الاتحاد بين الاثنين قائل ووجه بعضهم الى ان الشخص عارض للماهية
 منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروفة شخص وتصير بعروض الشخصيات
 الكثيرة اشخاصاً متعددة موجودة بوجودات متعددة فالوجود في الخارج شيئاً ان الماهية لا بشرط شي ودأب
 اى الماهية المعروفة للشخص هذا المذهب باطل ما اولاً فلا بد ان كان الشخص عارضاً للماهية في نفس الامر
 منضمها اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عروض هذا العارض او تقدم مرتبة المعروض على
 مرتبة العارض ضروري فلا يخجلوا ان يكون الماهية في تلك المرتبة ذاتاً اولاً لا سبيل الى الثاني او لو لم تكن الماهية
 في تلك المرتبة ذاتاً تكون شيئاً صرفاً فلا معنى لتقدمها على العارض لا لعروض العارض لها وعلى الاول لا بد
 ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذا لا تميل ليس ذات ووجه الاستيلاج في امتيازها الى هذا الشخص
 العارض فلا يكون ما عرض به الامتياز ما به الامتياز فليكن ما عرض تشخصاً تشخصاً او تشخص عبارة عما به الامتياز
 وقد يتحقق ان هذا العارض ليس شيئاً للامتياز واما ثانياً فلا بد ان كان الشخص عارضاً للماهية منضمها اليها فلا يخجلوا
 ان يكون قائماً بها وحالاً فيها اذا العارض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تغير الحال
 فرع لتغير الماهية حقيقة التي هي عروض الشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عروض الشخص وقبليته
 بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصاً بمعنى ما به الامتياز ولتعيين واما ثالثاً فلا بد ان الماهية ثابتة في محل ان الماهية ثابتة

بأجل البسيط بمعنى ان اثر الجاهل في الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر وعرض على طرفيها ذات حقيقة
 من المتأخرات مجبولة بجعل كثيرة فاما ان يكون اثر كل من تلك الجاهل نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعرض فليس
 فيكون نفس الماهية بلا عرض عارض وزيادة شئ متشعبة بشخصات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة ولا يكون
 لعروض الشخصات مدخل في تعدد ما يمايزها اصلا فلا يكون الشخص عبارة عن الماهية المعروضة للشخص
 بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر وعرض عارض تغيير افراد متشعبة واشتقاقا متعددة في انحاء الوجود واما
 ان يكون اثر كل من تلك الجاهل نفس الماهية بذلك العارض الذي هو الشخص فيكون اثر الجاهل مخلوطة
 بذلك العارض اتصافا به بطل القول بأجل البسيط وما قيل ان اثر الجاهل في الاشخاص الماهيات المعروضة
 للشخص فانما يصح على القول بأجل الموصف ولا يصح على تقدير القول بأجل البسيط اهلا وعرض الشخص
 للماهية ان كان قبل الجاهل فلا يكون اثر الجاهل على الماهية المعروضة للشخص لا يقال اثر الجاهل عرض الشخص
 لا فاما نقول فيكون اثر الجاهل خلط الماهية بالشخص فيكون الجاهل متولفا وان كان عرض الشخص بعد الجاهل فلا يكون
 الماهية المعروضة للشخص اثر للجاهل بجملة لما كان الجاهل البسيط ان الجاهل على نفس الماهية التي لم يكن
 شيئا قبل الجاهل فالماهية حين تقرر لا تغيير شخصاً ومنازاة ومتعينة بذلك الجاهل نعم لو كان اثر الجاهل البسيط
 اتصافا بالعارض لكان لما ذكره القائل وجه فقد ثبت انه على تقدير القول بأجل البسيط لا مجال
 للقول بكون الشخص عارضا عن عوارض الماهية كما لا يخفى على من اذعن سليم وتحقيق المقام ان ههنا ذهبن
 مشهورين الاول فني وجود الكلي الطبيعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص هي هيات
 بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية فنزعا عنها العقل عن تلك الهويات البسيطة فالطبائع على هذا التقدير ليست
 موجودة الا في الذهن بعد الاتراح والهويات البسيطة التي هي موجودة مناشا لاتراح الطبائع ومنازاة بعضها
 ولشخصات الحقيقة نفس ذاتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات لكون معروضة للشخصات متعددة موجودة
 بوجودات متعددة بعروض شخصات كثيرة في نفس الامر الا باعتبار الذهن انتزاعا وعلى هذا المذهب ليس الشخص امرا
 منضمنا الى الماهية اذ الماهية موجودة في الخارج حتى يضم اليها الشخص لاجزا من حقيقة الشخص اذ حقيقة الشخص
 ليست الهوية البسيطة المتنازعة عن لا غبار نفسها وليست الحقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون الشخص ذلك
 الحقيقة جزا من حقيقة الشخص ما توهم السيد المحقق قدس الشريفة ان القول بخبرة الشخص حقيقة الشخصية
 جنى على ان لا وجود في الخارج للشخص الكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشئ لانه اذا لم يكن الطبائع موجودة
 في الخارج بل صار وجودها في اعتبار العقل فقط فام شئ يكون نسبة الى شخص نسبة الجنس الى الفصل بل الطبائع على
 تقدير القول بكون الشخص جزءا من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص ان الجنس موجود بعين وجود النوع

فانه لاسترة في دخول كليهما في المفهوم التبعيري لما في القول بخلافه لايتامى الا باتسكاب التكلف بان يقال
الدخول بالنسبة الى العنوان المخرج بالنسبة الى المحنون قوله ويقال ان الدخول في المفهوم المكمم كمال
عليه عبارة الافق المبين حيث قال شخى ان يتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالاتات ليس
بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لتلايحه الى ان يصير حقيقيا

والثاني القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعلى هذا ان يقال انه جزر للحقيقة الشخصية ومتى معها اتحاد
الفصل مع النوع كما هو منسب صاحب المواقف وغيره وهذا لا يتقربا تطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين
- طلقا واما ان يقال ان الحقيقة الكلية من حيث هي حين مجموعيتها من الجاهل تصير نفسا لها بافاضة الجاهل
بلا زيادة امر عليها وعرض عارض لها متفردة بمشخصته وتلك الذات كما انها ما بالاشتراك لك
ما بالامتياز لا يتقربا عرض عارض واتصاف امر فني بنفسها كلي وعام مشترك ومطلوب ونفسها
خاص بشخص ويميز فان كانت هذه الاوصاف متباينة او العموم ينافي الخصوص والاطلاق والاشتراك
التشخص والتمييز فكيف تجمع في واحدة فالت معنى الكلية والعموم والاطلاق والاشتراك ليس الا ان الحقيقة
ليست بمقصورة على تعيين ومهولة على خصوصية بل نفسها متفردة بقرارات متعدة ومتعينة بتعينات
كثيرة فالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعيين والخصوصية مطلقا بل هي
تعيين والخصم على تشخص ينافي الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع حق والدليل
عليه انه قد ثبت وجود الكلي الطبيعي في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين ساطعة لا مجال فيها للشك والارتياح
وبعد ثبوت وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا سبيل الى القول بكون الشخص عارضا صلا سوا كان
منضما او منفردا وادراكا لوجود الكلي الطبيعي في هذا المقام يستدعي خروج عما فيه الكلام
قوله فانه لاسترة آه لا يخفى ان المفهوم التبعيري للخصم ليس الا الكلي المضاف الى قيد او لموصوف
بان يكون التقييد من حيث هو تقييد اي من حيث انه رابط بين المطلق والتقييد مرة للمخاطبة الطرفين بالذات
واعتلا فيها والتقييد يعني المضاف اليه او المصفة خارجه عنها كما هو موضح في عبارة الافق المبين التي سينقلها
قالا ليعين اخلاني مفهوم الخصم صلا او مفهومها ليس الا المطلق المضاف من حيث انه مضاف او المطلق الموصوف
من حيث انه موصوف بان يكون المضاف اليه او المصفة خارجه عنها والتقييد بما هو كذا اخله فيها ولعل الخشي اراد
بالمفهوم التبعيري للخصم الالفاظ التي يعبر بها عن صدق الخصم كما يقال وجود زيد جهة للوجود ولا ريب ان
زيدا دخل في هذا المركب لاضافي نصار التقييد ايضا واخلاني المفهوم التبعيري للخصم ولا يخفى سماجته
قوله فيعتبر التقييد المم وذلك لانه لو لم يعتبر التقييد من حيث انه تقييد بل من حيث انه قيد لم يكن جهة بل مجوعا

الا انه غير القيد الاصل فتعذر احصاء فرواين محبان يستشعر بان المتعبر في كل مرتبة هو التقيد حتى لو لوحظ التقيد
بالالتفات اليه على ان تعدي طبيعة التقيد بما هو تقيد وقصير قيد امر حيث هو نفسه مفهوم للمضوات كان بناحية
التقيد ولو اعتبر به التقيد قيد كان المتعبر بالتقيد التقيد بالتقيد بالتقيد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة الفصل

ثم ههنا كلام وهو انهم قالوا بعد ذلك في شيء واحد فلا يمكن بينها امتياز الا بالنظر الى التقيد والتقيد
مستقل عنه تعدد محاسن فلا بد من اعتبار التقيدات مع التقيد حتى حصل التقيد ثم كذا حاله في التقيد في
التقيدات الى غير النهاية كما في سبلة اللزومات لا الى نهاية وكما ان ثمة يوجد بين اللازم والمزوم موجب للترتيب
هذه اللزومات كك ههنا يكون بل المطلق والتقدير موجب للترتيب في التقيدات الغير المتناهية فيلزم ان لا يحصل
بكنها تفصيلا اصلا لا تنوع احاطة الذهن بالاعتقادي واجاب عنه بعض المتقيرين سرى بان التقيد ليس
مصدرا حتى يكون متجسدا بالاضافة او توصيفا بل معنى حرفي بل المطلق والتقدير نعم لو لوحظ التقيد من حيث انه
معنى مستقل فلا بد في جعله حصة من اعتبار التقيد وكذا الى ان تنتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تفصل الحصة
قوله الا انه غير القيد الاصل قال في الحاشية كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحقا وملتفت اليه
من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود ونسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقيد وربط لامن حيث انها
امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها ملحوظة بهذا المنهج صارت تقيد قيد من يقول كما ان زيد اقيد الا
انه غير لقيد الاول وهو زيد فتعذر احصاء فرواين وخلاف المفروض انتهى وحاصله انه لو كان التقيد
داخلا في معنونه احصاءه وتحققها يلزم كون احصاءه فرواين عبارة عما يكون التقيد والقيد كلاهما
داخلين فيه وحيث هذا ايضا كذا اذا اعتبر فيه قيد التقيد والتقيد به اذ لا معنى لاعتبار التقيد قيد من دون
اعتبار التقيد به وقال بعض نظري كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعذر احصاءه فرد الشخص
لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقيد والتقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعذر احصاءه
فرواين لان التقيد والتقيد ليسا بدخلين في هذه الحصة لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى
تفسيرها وان تقيد بما صار خارجا الآن بعد صيرورته قيد فيكون التقيد والتقيد كلاهما خارجين عنها
غير داخلين فيها فلا تكون احصاءه فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا
مصطلحا خلاف المفروض قول لا يخفى ما فيه اما اوله فلان قوله لان التقيد والتقيد
في غاية اسقوط اذا التقيد والقيد اللذان بهما دخلا في هذه الحصة هو قيد التقيد والتقيد كما ههنا عليه
ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقيد والتقيد به خارج عن بل لا بد من كون التقيد
امرا معتبرا مع الطبيعة كونه وكون التقيد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقيد امرا معتبرا مع الطبيعة

ولذلك كان كل كلى نوعا بالقياس الى خصصه وكانت الحقبة بعينها هي الطبيعية والمفروق نحو من الاعتراف
قوله كمالا نسبة الزاى على راي الخشيش بالقائل يكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة
واما ثانيا فسلان قوله ان تقيد بما صار خارجا الا ان الخ يجب جدا لانه اذا لاخذ التقيد من حيث انه
احر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد صيرورة امره بمرح الطبيعة قول المتأخرين
واما ثالثا فلانه لا معنى لكون الحقبة فردا بمعنى الشخص على تقدير كون التقيد قيدا خارجا كالقيد الاصل
الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقيد والقيد كلاهما خارجين عنه والتقيد بهذا
اي بالتقيد واخل في هذه الحقبة قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقيد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله كما ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل
اذ لا احتمال بنا على ما ذكره لكون الحقبة فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن الحقبة لانه
عبارة عما يكون التقيد واخل فيها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقيد قيدا كان خارجا ايكم كالقيد الاصل
فيكون التقيد والقيد كلاهما خارجين فتصير شخصا بعين ما ذكره واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول ان
كون الحقبة فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه لمل كلام صاحب الافق المبين على ما حل مع بعده لفظا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلى الخ قيل قوله هذا لا يصح مطلقا لان التقيد قد يكون جزئيا وقد يكون كليا فلو لم يكن
نوعا بالنسبة الى الشخص من بعد الاخير لان الخارج هو القسم الاول لاكثره الاضافة الى الاخير انت تعلم ما فيه اذ على
تقدير كون التقيد كليا يكون الحقبة صنفا من الكل ويصبح نوعا لكل النسبة الى الشخص وفي هذا الكلام من الخ خرافة الخشيش
قوله اى على راي الخشيش آه قد فهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست جزا من حقيقتها بل جز من مضمونها وقد اخذ من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاي قضية ازيد وبعيد وجود هذا القول مع كونه مخالفا لما صح الشرح في اشعاره والنهاية حيث قال في اشعاره
بحسب الامر في نفسه فهو ان القضية المحلية تتم بامور ثلثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما
اجتماع المعاني في الذهن هو كونهما موضوعا ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع تلك النسبة التي بين المعنيين
باسباب سلب في النهاية القضية والخبر كل قول لهذه النسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما
العقل الصحيح بطلانه لانه من ضرور القضية بقول تحمل الصدق والكذب قول صادق او كاذب والجملة القضية
اصطلاح عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذ احال كون النسبة رابطة بينهما
او لم يؤخذ ذلك ليسا بحكائين املا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب بل لم يعتبر النسبة التامة الخشيش
اذ بها باعتبار النسبة التامة مفردان ولا معنى لاتصاف المعنويات المفردة بالصدق والكذب

قوله والفرق بينهما وبين الشخص مخرج يعني ان محن الشخص المحضة حقيقة وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنها
مختلفان بحسب العنوان والتبعية فان الطبيعة اذا دخلت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخص
وبعنوان الاقتران بالنسبة التوضيحية والاضافة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حقيقة فالشخص واحد
والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة القائمة مناط القضية ومدارها كيف نطلقها خارجة
عن حقيقتها وقال بعض المحققين قد مر انهم قد صرحوا بان القضية الموجبة انما تصدق اذا طابقت بحجة المادة واذا لم
تكون كاذبة فلا بد من مخرج البهجة فيها والا فلا معنى لالتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة البهجة للمادة وبهجة عبارة
عن كيفية البهجة فيلزم دخولها في الموجبة فلا بد من دخولها في سائر القضايا الايض فقطظير ان زعمه الشارح فسطحة لا ينبغي ان يفتى
قوله لكنها مختلفان مخرج اقول مخرج الكلام عجيب جدا اما اوله فلا شك عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكلي الشخص
من دون اعتبار المتبعية وفرض الغرض سوار قيل ان الشخص منضم الى الماهية او يستخرج عنها او جز من الشخص او يقال الكلي
يتخصص في الواقع بنفسه في اية بلا انضمام امر وعروض عارض كما هو الحق والحقبة عبارة عن الكلي الشخص
في الحائط المحس فقط فالفرق بين المحضة والشخص بحسب المصداق والمعنون لا بحسب العنوان فقط
واما ثانيا فلانه لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاقتران والاكتناف بالعوارض يلزم
ان يكون الشخص امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذا الطبيعة الملوحة بهذا العنوان ليست بوجوده الا
في ظرف الحائط وليست بوجوده في الخارج اصلا واما ثالثا فلانه بحسب القول بان مصداق الشخص
ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد لا معنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاكتناف
والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا
قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في انحاء الوجود وبها الاشتراك فليس بامر الاستيلاء ولا احتمال
ح لكون الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا دخل للعوارض
في الشخص اصلا فضلا عن ان يكون الحائط الطبيعة مع الاكتناف والاقتران بالعوارض مناطا لكونها شخصا
واما رابعا فلانه قد مر في حواشي فيما سبق بكون المحضة قياسا للشخص مع هذا التصحيح كيف يسوغ القول
بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذ التباين بحسب العنوان لا يجب كونها قياسا بآثاره كما لا يخفى
واما خامسا فلانه ان اراد ان محن الشخص محضة مطلقا سوار كان حصته الكلي الاتراعي الاعتباري وحصة الكلي
الموجود في الخارج ومحن الشخص واحد فلا يخفى بطلان ادعاء حصص المعاني الاتراعية للشخص ليس معنونهما ولعدا قطعاً
وان اراد ان محن الشخص الكليات الموجودة والشخص واحد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارة غير نافع ههنا كما لا

كما ان مصداق الموضوع المسئلة القدرائية والطبيعية الكليته باعتبار ملاحظتها من حيث هي صفة
العموم والوحدة الذهنية لكن بشكل جينية اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة دون الشخصية للعموم الا ان يقال
انها ايضا باعتبار العنوان لا اعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم حد ذاته والاخر

قوله كما ان مصداق كذا قيل ان اختلاف موضوع المسئلة القدرائية والطبيعية ليس بحسب العنوان
فقط بل بحسب المصداق اليقيني وان كان التباين في المصداق بحسب الاعتبار حيث هو وان موضوع المسئلة
المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معه شيء آخر حتى الاطلاق و موضوع الطبيعة المطلق
من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييدا للاطلاق في العنوان لا في العنوان والالم يتبع المطلق مطلقا
والاول اعم من الثاني وتحقق تحقق فرد ويتحقق باتساقه والثاني يتحقق تحقق فرد ولا يتحقق بالاتساق
جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام العموم فقط وغير ذلك
من الاحكام المختصة بالاول دون الثاني فلو كان التباين بينهما بحسب العنوان لم تكن هناك تلك الاحكام المختلفة
قوله لكن بشكل آه انت تعلم انه لو انكر وجود الكلي الطبيعية في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين الحصة
والشخص بحسب العنوان فقط اهلا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة دون الشخصية
ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون الحصة اعتبارية مطلقا ضرورة ان حصة الكليات
الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية واما حصة الكليات لا تراعيه فلا ريب في كونها اتراعية اعتبارية
سواء قيل بدخول التقييد في عنوان الحصة فقط او في معونها ايتم فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لما كان
معنوان الحصة والشخص احدا واما التفاوت بينهما بحسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد
الخصيصة اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقتها بل انما يصح في حصة الكليات التي هي اتراعية
ولتحقيق ما افاد بعض المحققين قدس سره ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط بان يكون
التخصص بالتقييد باعتبار العقل وتعلقه وهذا التخصص لا ريب انه اعتباري واما الشخص فهو عبارة
عن الكلي المتخصص في الواقع بلا اعتبار العقل وتعلقه ولا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة
دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قاله الشارح في حواشي شرح التهذيب قدس سره نقله من المحقق
قوله اللهم الا ان يقال انه وجه ضعف المشار اليه بقوله اللهم ظاهره لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري
في معنوان الحصة وحقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة
اذ اعتبارية العنوان لا يجب اعتبارية لمعنوانها بل بجملة اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة على هذا التفسير
ليس الا باعتبار العنوان معني ان عنوانها اعتباري لئلا يخلو التقييد فيها وهذا لا يجب كمن جازع الافراد باعتبارية فافهم

قوله واخراده افراد خصية قال المشي في حاشية على شرح المواضع الوجودية المعنى لمصدرى الانتزاعى كذا سطر
المصدرية لا تنحصر الا بالاضافات والتحديدات فحقيقته ليست الا مفهومه متعلق افراد ليست له مغايرتها كيف كانت
مغايرتها عارضة لمغايرتها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواظاة والاولى مستلزم كون الوجود موجودا خارجيا

لكون الافراد اخصية موجودات ذهنية فلا يندفع الاشكال وقد اعترف المشي ان يكون مفهومه
اما ان كانت باريا لا يجيب في دفع هذا الاشكال واما رابعا فلانه اذا كان المقترن في الشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي الحقيقة هو الاقتران بالنسبة لم يبق معنوها واحدا مع انه قد صرح بكون معنوها واحدا بلا تفاير صلا
ولعل الكلام وجه لا يحصل والتحقيق انه ليس المقترن في الشخص هو الاقتران بالعوارض بل الشخص عبارة
عن الكلى المتشخص بنفسه بل لا زيادة امر وعرض من خارج ان قد عرفت ان الشخص ليس امر اذا ادى على الكلى
عارضه انما لا يتزاعا ليس مناط وجود الكلى في الخارج اقترانه بالعوارض اما الحقيقة فهي عبارة عن كلى
المتخصص في مناط العقل فقط واستباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذين صلا
قوله حقيقة ليست آه اعلم انه قد جازى سيد المحقق قدس سره الشرح في شرح المواضع ان يكون لمفهوم الوجود مصدر
حقيقة هو مرجع اضداد يصدق هذا المفهوم الانتزاعى عليها صدق عارضا ومنع ان ليس له حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البيدي هو المقصود وعرض عليه الشارح في حاشية بما قد نقله المشي واورده عليه تارة بان لما جاز المانع كون مفهوم الوجود
عارضه حقيقة فلا يتبعه في كون الوجود الذى هو حقيقة الوجود المصدرى وهو وصفه هو الوجود حقيقة وانما الوجود
المصدرى وجوه من وجوه موجودا خارجيا لا يقال الكلام في الوجود المصدرى ليس من شأن الوجود الخارجى صلا
لانا نقول لو كان المراد انه ليس من شأن هذا المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه لم يكن لم يلزم وجوده
في الخارج بل انما يلزم وجوب حقيقته فيه وان كان المراد انه ليس من شأن الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه ولا حقيقته
اذ ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه الانتزاعى فهو اول المسئلة وتارة بان الشارح نفسه معترف في موضع
من كتبه بان الوجود المصدرى منتزع عن الوجود بمعنى باب الوجودية وهو منشأ الانتزاع الوجود المصدرى فهو صرح
بكون الوجود بمعنى باب الوجودية معروضا للوجود بالمعنى المصدرى وكون الوجود بالمعنى المصدرى عارضا له مع انه
ينظر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي هو المقصود فان قلت مقصوده ان ليس لمفهوم
الوجود المصدرى حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي هو المقصود وان كان للوجود مطلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشأ الانتزاع الوجود المصدرى قلت هذا ظاهر جدا فكل ما ذكره لاثباته تعليل بلا طائل الا ان يقال
هذا وان كان بديهيا لكن لما خفى على بعض الاولاد ان نسبة عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان مواضعة الشارح
على شارب المواضع يرجع الى مواضعة لفظة لان غرض شارح المواضع ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدرى

والثاني يستلزم حمل المعنى لمصدرى هو اعادة على معروضه انتهى قال الاستاذ ومنه ظلة تقريره في المتأمل على ما
بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لمحصصها يصدق الوجود عليها
بأحد المصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالقصد مثله اما الطلاق
الاشتقاقى فلان كل الفرد على ذلك التقدير عرض لصفة الوجود مع قطع النظر عن خفضه في ذم

وقد يطلق على منشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى باب الوجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ الانتزاع الوجود
المصدرى حقيقة الوجود لمصدرى الشارح قد صرح في حاشي شرح المواظف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى لمصدرى او حقيقة ليس الا باعتبار الذهن وحقيقة متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وسوحي نقل
كلامه لعبارة ان شاراه فها متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصوري وهو
منشأ الاثار حقيقة ومبدأ الانتزاع الوجود لمصدرى وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود
المصدرى بل نقل ان حقيقة مغايرة للوجود لمصدرى وحقيقة الوجود لمصدرى ليست الا ما حصل
في الذهن حين الانتزاع وشارح المواظف يقول انه حقيقة الوجود لمصدرى ولعل مراده بكون حقيقة
الوجود لمصدرى كونه منشأ للانتزاع من سلم بين نزاع الاس في اللفظ فاعلم بوشكر
قوله والثاني يستلزم الخ او عليم بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غير
من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواجاة على الصورة الحاصلة وما قيل ان الحالة الادراكية من الوجود
الغائية عنده وليس معنى مصدرى يا حتى تمنع حملها مواجاة على غير حصصها فقيه ما فيه كما سينكشف ان شاراه
قوله تقريره في المقالة انما احتاج استنادا لمعنى وغيره من نظري كلام الشارح الى تقرير كلامه لانه لا يلزم ما ذكره
في اشتقاقى الوجود لكون الوجود موجودا خارجيا مستقرا في ذاته وان تقريره تارة في معنى من المعنى
قوله ان افراد الوجود اعادة ظاهر هذا الكلام يدل على ان عرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا ذو غير الحقيقة وان حقيقة
ليس الا ما حصل في الذهن حين الانتزاع مع انه قال في حاشي شرح المواظف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى لمصدرى بل ان هذا المعنى لمصدرى متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن حقيقة متحققة مع قطع النظر
عن ذهن المفاهيم اعتبارا معتبرا كما يشهد بالضرورة العقلية لمفهوم الوجود ومغايرة حقيقة ذلك الحقيقة على ما كرم
النظر الدقيق منشأ الانتزاع هذا المفهوم ومطابق لصدقه ومصادق لمحمدا انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة
الوجود مغايرا لمفهومه فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهوم المصدرى لمفعول المراد
بافراد الوجود افراد الوجود لمصدرى وانما ترك هذا ليقيد لكونه مصدرا في كلام الشارح
قوله فلان ذلك المعنى اعادة اقول ان اعادة بعرض حصة الوجود للفرد على ذلك التقدير نفسا

وما شانه ذلك فهو موجود خارجي فهذا ينكر كذلك ويقتضيه ان لم يعرض بل ذلك المفرد آخر من الوجود سوى
فليكن مطلق جميع الموجودات تلك فلما جازت الى المفرد الأخير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة
الوجدان والا فلذلك المفرد آخر وكذا فيقتسلس ذلك خلف وهذا باطل

الوجود الى المفرد بان يكون في الواقع امران احدهما العارض والاخر المعروض ويكون احدهما قائما
بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلانه اذ العرض بهذا المعنى لا يتصور الا في جهة
الانضمامية لا في جهة الوجود المصدري وان اراد بوجه انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير فسلم لكنه
لا يستلزم عروضا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما حتى يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الشارع قد صرح
في حاشي شرح المواقف بان عروض الوجود للماهية اية ما هي كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن وليس في الخارج
الا للماهية ثم يحتمل بغيره من التحليل يخرج عنها الوجود فيلاحظ الماهية معروضة عن الوجود ويصعب ان يكون الماهية
معروضة للوجود في هذه الملاحظة فمعرض الوجود شيء عنده عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في لحاظ
فمعرض انضاف شيء بالوجود وعرض الوجود هو خصوص لحاظ الذهن على رايه فكيف يصح توجيه كلامه
بان جهة الوجود عرض لفرضه على تقدير صدقها عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم
قوله وما شانه ذلك انه هذا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق شيء في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا كما لا يخفى
قوله وحيث ان لم يعرض انما اعلم ان المشايه لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء موجود
في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات او رويهم بوجه الاول ما قالوا
وما سله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يخلو اما ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري
كافيا في موجوديته ام لا على الاول يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات
الاحسن اية من غير حاجة الى فرد غير الوجود المصدري قائم بها انضماما كما هو منبهم اذ لا فرق بين الوجود
وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلى الثاني في محتاج الوجود في كونه
موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود له وهو ان يعرض وجوده على هذا التقدير في سياق الكلام في
وجوده وبكذا حتى يلزم التسليم وهو باطل كما بين في محله واستعرض عليه بانه يجوز ان يكون مناط موجودية
الاشياء بالآخر سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض
الوجود كما صرح الشيخ وغيره من اتباع المشايه والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون
وجود الماهيات الاخر ايقظ عنها اذ الفرق بين موجود وموجود غير محتمل في هذا الحكم فلي تقدير كون وجود الوجود
عينه يكون وجود سائر الماهيات ايقظ عنها وايقظ العقل بكون وجود الوجود عينه لا يصح على نهج المشايه

اذ هيئته الوجود عندهم يستلزم الوجود فلا يمكن لهم ان يلزموا كون الوجود غيبا شي من الممكنات فلا يلزم
 وجوبه بنا على اصولهم فلا بد ان يكون وجود الوجود ايقظا اعلية قائما به في الخارج فيلزم التفسير الجليل والحمد
 الوجود وجودا آخر على هذا التقدير والكلام فيه الكلام الثاني ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الآثار
 الوجود لمصدره لو كان موجودا في الخارج قائما بالماهية قايما انضماميا يلزم ان يكون له وجود قبل الوجود ^{فصل}
 شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع اشائية بان الوجود قائم بالماهية
 مرجح حيث هي لا بالماهية من حيث يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشيء وذلك
 لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي نفس الماهية بلا امر زائد فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة قائما
 او لا على الاول يكون الماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقا للوجود وصحاحا لا تنزاعه فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
 الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقا له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلا ولو كان المراد
 بها الماهية المعروضة لتلك الحثية في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك الحثية
 في الذهن لا يمكن تلك الحثية قيدا لعروض الوجود او شرط لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها هو الذات
 التي هي الذي هو ظرف عروض الحثية لها هذا الكلام على هذا التقدير غير محصل في قيام الوجود بالماهية واتصافها
 على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر
 ليست عبارة عن كون الماهية معروضة بحثية ذهنية في محاط الذهن او مشروطة بحثية ذهنية اذ موجودية الوجود
 ليست موجودة لمحاط الا لا حظ أصلا كذا افاد الاستاذ العلامة في المثلث ان لا شك ان الماهيات الممكنة موجودة
 فلو كان الوجود اعم من موجودا في الخارج وقائما بالماهيات الامكانية في الخارج كان معنى جل الجاهل اياها باضم منعة الوجود
 اليها واذا ضم المعدم الى شيء غير معتول فكان الوجود موجودا فيجب ان يضم الجاهل الى الوجود جزا آخر وكذا الكلام
 فيه فيكون جل ما به واحدة مستلزما لاجل غير متناهية وهو صريح بطلان الرابع ان الوجود لو كان صفة منضمة
 الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال المعدم والاول يستلزم وجود الماهية
 قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موصوف يستلزم سبق وجود المنضم اليه والثاني يستلزم اجتماع التقيضين ^{فصل}
 بان انضمام الوجود الى نفس الماهية يخفف جدا انما من ان يلزم على هذا تقدم ماهية الممكن على وجوده بالوجود
 لما عرفت ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فان كان الوجود سابقا عين اللاحق يلزم تقدم شيء على
 وان كان غير فرع لزوم وجود الممكن بوجودين بحجج الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضمة كانت
 مسبقة بالوجود عليها والكلام فيه الكلام والا فيكون مصداق الوجود نفس الماهية بلا امر زائد ولا يكون هذه الصفة
 الزائدة العارضة مناطا للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضمة الى الماهية

واما الشق المواعظي فاستتمت له ولزومها بينة لا يحتاج الى البيان حتى في اشق الاوضاع

بل هو امر اتردحي ونشأ انتم من نفس الماهية بلا زيادة امر والتفصيل حيثية ونسبة الى الماهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان وليس الانسان انساني بقيام الانسانية المنتزعة عنه كليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية بوجود بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها خاليتها عن الوجود بان لا تكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود مصححا لانتزاعه نعم نفس الماهية التي تنشأ لانتزاع الوجود متعقبة على المعنى الانتزاعي للوجود وتقدم الحكمي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على المصادق وما قال الخارج في حواشي شرح المواضع ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن او جزاءه كان محل الوجود عليه واجبا لكونها مصداق المحل وحمل عدم حكاية لا متناع اجتماع التقيضين في التصريح يعلق المحل البسيط بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزاءه لا يمكن لك التمتع بتعلق المحل بعين الاشياء وذواتها ليس بشيء اذ معنى كون الوجود عين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر ونفها حثية مصداق للمجربية وهذا لا يتأتى كونها محتاجة الى الجاعل في تقريرها نعم لو كانت لذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة الى الجاعل يلزم وجوبها وباجل حثية الوجود للماهية لا تستلزم وجوبها اصلا ولا يقرر لما كان الوجود متزعا عن نفس المحل الممكن بلا امر زائد فعنى تعلق المحل البسيط بوجود الممكن ليس الا تعلقه بمصداق الوجود اذ المعنى لتعلق المحل بالانتزاعية الا تعلقه بنشأ انتزاعها وذلك لا لا تقرر ولا مجبولية لها في الواقع الا تقرر بنشأ شيئا ومجبوليتها في نفس الامر فيكون معنى تعلق المحل بالوجود كونه المحل متعلقا بمصداق ومصادقه نفس الماهية على هذا الفتية فيكون اثر المحل نفس الماهية اذ لا تحقق الوجود مغاير لتحقيق الماهية الا في محاط الذهن فلا يمكن توسط المحل بين الماهية والوجود اصلا نعم لو كان الوجود منفعة زائدة موجودة بوجوه مغاير لوجود الماهية منضمها اليها في نفس الامر لكان تعلق المحل بعين الماهية والوجود موجودا وهذا البحث تحقيق وتفصيل لولا غرابة المقام لايت بها قوله واما الشق المواعظي آه كذا مخفي ان حمل المعاني المصدية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على مخرجاتها في جزئها عند اتباع المشائية كالمصر والسيد تحقيق قدس سره الشريف غير ما لانهم صرحوا بان الوجود محقق معروض للوجود المصدى وانه محمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى براهته عدم صدق المعاني المصدية على غير حصصها مواطاة ولا يقرر على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محذور من القول بكون حصصها محمولة عليها اي يقرر لك المحل قد لزم حمل المعاني المصدية على حصصها مواطاة اذ لا ينبغي في كون حصصها معاني مصدية فاستحالة اشق المواعظية ليست مبنية بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدية على بعض مخرجاتها

وحيث ان تعامل ان يقول على قصد عروضا المحضة للفرد انما يلزم صدق الموجود والاشتمال من المعنى المصدى مع قطع النظر
عن تحققه في ذواته لا في العلم بكونه مجردا عن وجوده في فرد آخر لئلا يكاد الفرد المعروض للمحضة للموجودية الخارجية حتى يترك
حال سائر الموجودات عليه وحاله على سائر باقالاته الا ان الشغل في بيان جمعية افراد المعاني المصدية ان يقال ان كانت
لها افراد غير جمعية كانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بجهل المواطاة في فلا يقال للجمعية ان فردا يشترط
والبيان من غير هاتين المعاني المصدية السابقة له وحمل المعاني المصدية على عروضاها مواطاة بل نقول على تعامل
جند المعاني بانواع المعاني اننا نظري كلام المحشى قد قررنا الاشتغال في بقريريات كدرة غير صافية

فوله وهو انه لقائل ان يقول انه تقرير وان غاية ما يلزم من عروض الحصة للفرد اشتقاق صدق الوجود والاشتقاق من
المصدرى للوجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهننا ولما ثبت ان مناط الوجودية الخارجية لا يمار
على تقدير كون حقيقة الوجود امغاير الحصة فاجوب عرض فرد من تلك الحقيقة لها فلا يلزم ان مجرد عرض الحصة
اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهننا بلا عرض فرد آخر لذلك الفرد لعروض الحصة مستلزم للوجودية الخارجية
او مناط الوجودية الخارجية على هذا التقدير لئلا يلزم عروض الفرد لا مجرد عرض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهننا
واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بلا عرض فرد آخر لذلك الفرد المعروض الحصة كونه موجودا خارجا فكيف يصح
مقايسته احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائر اذهنه المقايسته انما تجرى حين كون الفرد لعروض الحصة موجزا
خارجا واصل ان على تقدير القول بكون حقيقة الوجود امغاير الحصة مناط الوجودية الخارجية ليس الا عرض فرد
من تلك الحقيقة لا مجرد عرض الحصة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود والمصدرى اشتقاقا وكونه موجزا خارجا
وعلم ان الحصة ساذة لم يتغير نالها مع ذلك الايراد كما انها اعترافا بعد ثبوت الاستلزام بين الاشتقاق في الوجودية الخارجية لتقرير
قوله لان الفردية الخ وذلك لان المتغير عندهم في حمل الكلى على افرادها ليس الا حمل المواطاة كما صحح المصنف في شرح
المطالع ولما لا يقال للجمعية انه فرد للسواد او البياض مثلا ولا للانسان انه فرد للقيام او لاعتقاد مثلا او فردا لكان
عليه الكلى مواطاة وظاهر ان القيام والاعتقاد مثلا لا يصحان على الانسان بالمواطاة نعم انه منشأ لانتزاعها لكن
منشأ الانتزاع لا يكون فردا للبدء الحقيقية فاقيل انه ان اراد بقوله فلا يقال للجمعية انه لا يكمل عليه السواد طيبا
مثلا بالاشتقاق فهو نعم وان اراد انه لا يكمل عليه بالمواطاة فلا يمكن لا يبطل مطلقا الفردية لانه يخفى سحابة
قوله وحمل المعاني المصدرية آية جهل بطلان ان محروقات المعاني المصدرية ليست افراد حقيقة لها بل
افرادا حقيقية منحصرة في حصصها فلا يكمل عليها المعاني المصدرية بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدرية
مواطاة على حصصها فخطو عدم علمها مواطاة على محروقاتها تم عند الشائبة بل غير صحيح كما علمنا من محروقات
المعاني المصدرية وان لم تكن افراد حقيقة لها لكن متبدل عبر عن مصدر ومن الوجود المصدر

[illegible]

فبعضهم بانه لو صدق علينا بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد ممتدة او لاسي للموجود الا ما يتزعم عنه
 حصته الموجود حينئذ ان معنى في موجوديتها هذا القدر فليكن في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الموجود
 غير حصته والا يلزم التسلسل في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الموجود الخاص العيني الذي هو فرد الموجود المعنى
 المصدر موجودا خارجيا فان حمل المعنى لمصدره على تلك بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه موافاة بالضرورة فالوجود
 الخارجى صادق على الموجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات بعينية الى آخر المقدمات المذكورة سابت
 وانت تعلم ان مقصود المحشى اثبات انحصار الافراد للوجود لمصدره في الافراد الحصرية بابطال تلك المحققات
 المعروفة سواء كانت امور عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق اشتقاقى والموجودية الخارجية حتى تخرج عليه
 الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام
 المذكور والثاني عاين ابطال كون تلك المحققات امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي لم يطل على ان يكون الاستلزام
 ان يقال مضمون الوجود لمصدره اذا كان عارضا لتحقيقه فمضمون الوجود لمصدره الخارجى يكون عارضا لتحقيقه ايضا فذلك
 تلزم ان تكون موجودة في الخارج فان عررض مبدأ الاشتقاق لشيئ يستلزم صدق المشتق عليه

الذي هو الوجود الحقيقي لفرد الوجود لمصدره ايقر وقد صرح المحقق الدوراني في حاشية المجدية على شرح التمهيد
 ان فرد الوجود لمصدره هي الذات التي تكون منشأ لقراءة فعالية ثابت بهذا البيان ان الوجود الحقيقي الذي هو
 منتمية الى الماهيات عند الثباتية ليس فردا حقيقيا للوجود لمصدره وهذا غير نافع اذ من يقول بكونه فردا انما يقول بكونه
 فردا معنى كونه منشأ لانتزاعه كون الوجود الحقيقي فردا للوجود لمصدره لا بطلان باذنه انما بطلان كونه فردا حقيقيا لم يقبل
 قوله بعضهم قال في الحاشية تقريره لبعض في الشق اشتقاقى بعينه تقريره الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجى بهذا
 تركن لك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين الشق اشتقاقى والموجودية الخارجية سواء ذكر قيد الخارجى
 او ترك فمما لا يتقرر تقريره استاذ المحشى بيان في عدم اثبات الاستلزام بين الشق اشتقاقى والموجودية الخارجية
 انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجى وعدمه وهذا غير مجد في عبارة الحاشية ايقر اشعار الى هذا فاقبال
 قوله والا يلزم التسلسل انت تعلم ان التسلسل في الموجودات مطلقا ليس الى انما الحال في الموجودات الخارجية
 لم يلزم من حمل الوجود لمصدره على افراد اشتقاقا الا كونها موجودات فلا صدق بمماران عررض حصته الوجود
 المصدرى غير كاف في موجوديتها بل لا بد من عررض فرد آخر سوى حصته ولا يلزم التسلسل المستحيل بل لا بد
 ذلك لفرد موجودا في الذهن لا في الخارج والتسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبارات وفيه بل يقال
 قوله والتقرير الاول في هذا الاشكال بعينه ولم يرد على تقريره استاذ المحشى ايقر لانه لا يقر خال عن اثبات الاستلزام المذكور
 غاية الا انه غير خال عن كونه خارجيا بل لا بد من تقريره في غير محله وانما عاراه هذا ظاهر قوله فان كان الاستلزام

مع ان الوجود لمصدر مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي
لا تصور ان تكون موجودة في الخارج.

قوله لا يظهر كلام الشرح وجه صحة الا اذا قرر كلامه باقره هذا البعض من الافاضل كما لا يلزم على من لم يميز
لكن ما ذكره الافاضل في وجهه محالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سيكشف شيئا بعد
قوله مع ان الوجود لمصدر آه ١ ورو عليه بوجوب الاول ان المعقول الثاني ما يكون طرف عروضا له من فضاء
كما هو موضح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون طرف عروضا لخارج دون الذي يحكي
عدا الوجود مطلقا من المعقولات الثانية اجاب الشرح في حاشي شرح الموقف بان ليس في الخارج الا الماهية
ثم لعقل يضرب من التحليل تنتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معرفة عن الوجود ويعضها فيكون الماهية معروفة
للوجود في هذه الملاحظة وهي من موهن نفس الامر نعم ربما يطلق التصانف على كون الماهية في طرف بحيث يصح نزاع
الوصف عنها لكنه ليس الحقيقة تصانف قائم قال باقرنا ظهر لك ان طرف تصانف الماهية بالوجود الملاحظ
دون الذين الخارج وان القضايا المعقولة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات لا يخفى ان في هذا الكلام وجوبا من الاضلال
الاول ان في هذا الكلام تصح بان المراد بالتصانف العروضا تصانف الوصف الى الوصف ملاحظة العقل بان يعتبر
العقل الموصوف تصفا بالوصف لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع لصفة عنه وعلى هذا يندرج كل وصف انتزاعي في كون
طرف منه هو الذي يفتقد في الخارج الا الموصوف لكن العقل يضرب من التحليل ياخذ الموصوف مجردا ويصفه بالوصف
الانتزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولاتا ثانية الثاني ان الوجود غير منضم الى موصوفه اصلا
فانه قبل ان ينتزع ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بالماهية وان يريد بالانضمام الحكاية
بكون الماهية موجودة فهذا ليس من الاوصاف في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحكاية عن الامر الذهني ومصدرها تقدير الخبير
في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الحيوان محمول مثلا ولا يرب القضايا المحكوم فيها بالوجود الا كان
قد تكون حكاية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وزيد ممكن مثلا فتكون لبيان هذه القضايا خارجية
لما امر لان القضية الخارجية هي القضية الحكاية عن تقرير الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متحد مع الموضوع في الخارج
ويصح انتزاع المحمول عنه وقد تكون حكاية عن الموجودات النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فتكون
حقيقية وقد تكون حكاية عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنية مطلقا كما صدر من الشرح غير سديد والعجبات لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروضا للمعقولات الثانية
ثم حكم بان القضايا المعقولة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهر ان ما قال صاحب الاقرب المبين وتلقاه

الشراطين بالقبول ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما قبل الطبيعة تقدر بها العقول بضمها الحقيقية الذاتية
 دون الحاجة لانها انما تصدق حيث يكون طرف لاتصاف هو الخارج بخصوصه على معنى لم يلف كره ان قبحنا
 الانسان موجودا يمكن بالذات يصدق حقيقة لادينية وكلف لنا زيد يمكن وشئ في الملا عيان او ممكن وجوه
 يصدق حقيقة لادينية كما بهائز عم ولا حاجية كما بما يتجمل انتهى لم يشك لان القضايا التي يحكم فيها بالوجود الخارج
 والوجود بالمكان كك حكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعاً نعم القضايا الحكاية عن
 والامكان مطلقاً حقيقة بلا ريب مصدرها نفس الحقيقة المستقرة في الواقع فافهم ولا تزل الشا في مقال الهلالية التي
 في شرح التجريد ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الجكار العالمين بكون وجود الواجب عن ان يخرج لانهم
 لما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب وجودا بوجوه
 لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا كان وجودا اخر ثم قال مع ايضاً لما تحقق فرد من افراد الوجود المطلق
 في الخارج كان الوجود المطلق باطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
 لا يتصلح الا عارضا معقول آخر ولم يكن في الاعيان باطابقه واجاب عنه اشاع في حاشي شرح المقوم بان الوجود
 الواجب لديه في الوجود لم يصدق بل للوجود الحقيقي وموليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هي محصور
 الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والاحتمال ان الوجود مصدرى من المعقولات الثانية وافزاده منحصرة في حصصه
 فرد لكن ما الكلي ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى مصدرى ذاتيا للاعيان الخارجية فمى لم يشك او حقيقة للوجود لم يصدق
 واما الوجود الحقيقي فهو ان كان موجودا في الاعيان لكنه ليس محقولا ثانيا لان ليس فردا حقيقيا للوجود لم يصدق
 نعم انه منشأ لا نزاعه لكن منشأ لا نزاع لا يكون فردا للبدء وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
 في الخارج الا كانت عوارض خارجية فلم تنب معقولات ثمانية فيما قال المحقق الدراني في حاشية القدرية على
 شرح التجريد ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي كون فرد موجودا في الخارج محل عليه بالمواظاة اذا
 كان المفهوم عارضا في مفهومه شيئا في العقل فيكون باعتبار تلك المحصور من المعقولات الثانية وباعتبار
 ذلك الفرد موجودا خارجيا ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس باطابقه في الخارج وان كان له من حيثية
 اخرى مطابق في المعقول شأن باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن المعقول
 الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبار بل شرطه
 ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به محقول ثان كما محصور في شأننا ليس في اختلاف مفهوم واحد
 ثنائية الحقولية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق العينية غير متصورا هو محقول ثان لا يكون حقيقة
 متاملة في الاعيان اهلا هذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركناه خوف الاطالة والاطناب

وانت خبير بان مع كونه كقوله للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود لم يصدر مطلقا من المعقولات الثانية
مسلم وانما كون تلك الحقائق منها فني جيل المنع فالتوقع من البعض بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الكلام
سلمه الله تعالى الا ان الاصل لا شغل لا يسل به في الشائئين العالمين بان الوجودات الخاصة بخاصة متشككة
بذواتها خاصة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الوجودية وان بطل كونها افراد الوجود المصنوع
بخلات لا طول ولا عائية في

قوله مع كونه كقوله آية فيه نظر لانه ان اراد بكونه كقوله للتقرير الثاني انه كقوله في عدم بطل كون تلك الحقائق امورا
فهيته كما هو ظاهر فلا يخفى وانه وسخافة او حصل تقريره البعض من الالف فاضل انه لو كان للوجود لم يصدر افراد غير
لكان للوجود لم يصدر انما هي بقدر افراد نوعي محض لكن لا يمكن ان يكون للوجود لم يصدر الخارج في فرد غير المحضة لا تلتزم
كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون للوجود لم يصدر بقدر فرد غير المحضة ولا يربط ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعنوية
للوجود مطلقا سواء كانت امورا ذهنية او امورا عينية كما لا يخفى وان اراد امر آخر فلا بد من تصويره حتى يظهر فيه
قوله يرد عليه اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعنوية للوجود لم يصدر مناشي انتم
ونشأ انتزاع الوجود لم يصدر عند العالمين بكون افرادها غير محضه موجود في الخارج وعارض للماهيات في طرف الخارج
ومناط موجودية للماهيات قيامها بها ونضمامها اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر ان الوجود الحقيقي ليس من المعقولات الثانية
كما عرفت بل شاع في حاشي شرح الموقف قد سبق نقل كلامه بهذا ظهرا ان بناء الكلام ليس على ما جزمه الحق الكدور
من كون شيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقة كما يتوهم في بادىء الراس
قوله بان الوجودات الخاصة انما اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى
الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متشككة بذواتها
بل الوجود الحقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات باسرها واهتدالاتهم على كون الوجود
مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطوية نعم كون الوجودات الخاصة حقائق
متخالفة متشككة بذواتها مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا منضممة الى الماهيات بل
يؤمنون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما نحن لكتاب الكلاية فما ذكره الحاشي في بيان المشائية فمعه بلا مراء
قوله وان بطل كونها آية قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به وجودية الاشياء فرد للوجود المعنوي عندهم بمعنى كونه
منشأ انتزاعه واطلاق افراد على منشأ الانتزاع شائع فيما بينهم كما صرح الحق الدقيق فبطلان كون الحقائق المعنوية
للوجود لم يصدر افراد حقيقية لا يجدي شيئا اذ مرادهم بكونها افراد لكونها مناشي لا انتزاعه ولم يطل كونها افراد
بهذا المعنى بهذا التقرير ولما عدم كل الباني المصدية على معروضاتها موطاة قد عرفت انه ادعا محض بل غير صحيح

فان المقصود في هذا المقام نفي الضرورية فقط وهو محال به فانهم قد بقى بعد خيالي الولاغرافية المقام لا يتيت بها قوله في الحاشية مستندة الى الوجود بمعنى مابه الوجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلو انهم الوجود الكون مستندة الى ماهية منضم معاني الذين لو انهم الوجود انما جبي الى ماهية منضم معاني الخلق وبها فخلجان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود بمعنى كما به المحقق عندنا على ما قال في بعض تعليقاته المدعى بحسب الطائفة التي لا يرى الوجود كونه الاشتراعي بين الوجودات المتجذرات اشتراكا على وجه الاجتماع بحسب النظر القديم اشتراك الوجود الحقيقي وقيل ان اراؤ الوجود قبالي ومنتزاعا للوازم المختلفة انما هو الوجود المتجذرات بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات لو لم يتباين بحد ذاته على هذا يصح استناد الوجود الى الوجود بمعنى المصدري ايضا تتحقق التباين بين الوجود ولولا الاعتبار لكانت الحاجة الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى بالوجودية

قوله فان المقصود انهم يعني ان مقصودنا يحتاج نفي الضرورية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق قدس سره انه يقول ان معروض الوجود المصدري قد جعلي فادرك عليه ما ادركه وقد عرفت مقصود السيد المحقق قدس سره فلما رد عليه ما قال قال الشايع في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين انه قد سحاب عن هذا الايراد بان اختلاف اللوازم انما على اختلاف الملزومات لكانت اللوازم لو انهم الماهية وذا فم فبا من فيه بل يجوز ان يكون كلوازم المصنف فيكون الوجود بينها وخارجا من عوارض الوجود المطلق فلكل اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف الاشخاص فانه مستند الى اختلاف عروض الشخصات وهذا الجواب ليس بشي اذ كون الوجود بينها وخارجا حصتين للوجود المصدري المطلق ويكون المطلق نوعا لها بديهي غير محتاج الى تجسيم البيان نعم كونه ذاتيا لجميع ما يصدق به عليه انحصار صدقه على حصته غير متعارف كما عرفت هذا

قوله الظاهر انه اراد ان قال في الحاشية في الوجود ما سبب هذا ان الوجود عبارة عن الوجود قبالي واما انما انه عبارة عن حقيقة شئ واما الشايع عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد الشايع في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد ان انتهى تفصيل المقام ان الوجود يطلق على اثنين الاول معناه الاشتراعي البديهي المقصود الذي يعبر عنه بالفارسية بهسي ووجود لا يليت سبحانه عاقل ان تنازع في كونه مشتركا وعدم كونه عينا شئ من المتحقق والثاني في مصداقه ومنشأ انشراعه ولا يرتب وجوده في الواقع بلا اعتبار المقبر وفرض الفرض المالم يكن انشراع الوجود عن الموجودات اقيما اذ واقعية الاشتراعات عبارة عن واقعية منشأها فبعد الاتفاق على ان مصداقه ومنشأ انشراعه موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الوجود كونه حاشية فلو انهم ان مصداقه ومنشأ انشراعه شئ هو مختلفا عظيما فذهب لشرح تبعا لبعضه لا قدمين الى انه شخص واحد بذاته وجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي با متساوية اليه كما صرح به في حواشي شرح المواقف

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري قدس سره ومن تبعه إلى أنه عبارة عن نفس الحقائق هي في نفسها متغايرة
 متباينة لا يكسبها حقيقة واحدة مشتركة أصلاً فذهب المشاؤون إلى أن وجود الوجب سبحانه نفساً له حقيقة
 وجوداً يمكن صفة زائدة على ذاته منصفة إليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الملكات فذهب المتكلمون
 إلى أن الوجود منصفة قائمة بالماهية مطلقاً وبه كانت الماهية أو ممكنة وذهب الاشتراقيون إلى أن الوجود حقيقة
 واحدة في كل مختلفة بالكمال والقصان وقوله بالتشكيك على أفرادها وتلك الحقيقة هي نفسها ما به الاشتراك
 وبما به الامتياز وذهب أهل التحقيق إلى أنه حقيقة واحدة مطلقة غير مبهمة هي عين كل موجود وتلك الحقيقة هي نفسها
 ما به الاشتراك وبما به الامتياز إذا عرفت هذا فاعلم أنه خلف نظار كلام الشراح في أن بنابر جواب الذي ذكره
 في الحاشية أي مذهب من المذاهب المذكورة قد ذهب بعضهم إلى أن كلامه على ذلك شاعراً أن الماهية يكون
 الوجود عيناً للحقائق كلها وأورد عليه بان بنابر جواب على هذا المذهب أن صح في بادي الرأي أن لما كان
 الوجود بمعنى ما به الوجودية عبارة عن نفس الحقائق وهي متخالفة في نفسها فيصعب استناد اللوازم المختلفة إليها لكنه
 بعد التحقق لأن الوجود على هذا الرأي نفس الحقيقة فإن كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن واحدة فالوجود
 الخارجى الذى متحدة حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف الملزومات إليها وإن لم تكن حقيقة
 الوجود الخارجى والذهنى واحدة فبذلك انكار للوجود الذى متحدة كما كان الكلام على تقديره وقال بعضهم أنه منتهى
 على مذهب من كون الوجود عبارة عن الواجب بل شانه ولما ورد معنى ذلك البعض أنه كيف يصح على هذا التقدير
 استناد اللوازم المختلفة إليه لا تحادفه نوعاً بل شخصاً اجاب بان استناد اللوازم المختلفة إليه لا يجوز لولم يعتبر
 معجبات مختلفة وإنما إذا اعتبرت معجبات فيجوز استناد اللوازم المختلفة إليه قطعاً لا يقتضى تضاد اللوازم
 أنها من تضاد الملزومات ولو بالاعتبار وعترض عليه شئ بأنه لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الوجود الواحد
 الغير المتكسر بحسب الحقيقة كافياً في استناد اللوازم المختلفة إليه فيصعب استناد اللوازم المختلفة إلى الوجود الواحد
 المصدري أيضاً لتحقيق التغاير بين الوجود الخارجى والذهنى ولو بلا اعتبار وقيل من غلامه
 أنه قد عرفت أن الوجود المصدري أمر اعتبارى تابع لاعتبار المقبر والتزاع المتزاع فلا يمكن أن يكون منشأ
 للآثار المختلفة المتحققة بلا اعتبار المقبر ونزاع الفاضل فعدم استناد اللوازم المختلفة إلى الوجود المصدري
 ليس لكونه حقيقة واحدة بل لكونه أمر اعتبارى ولما أُلجج شئ أن كلام الشراح في الحاشية لا يصح أن كل
 على مذهب لا على مذهب الشاعرة كل كلامه على ما عرفت من المذاهب المتباينة من أن الوجود بمعنى ما به الوجودية أمر مضمحل
 الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متشعبة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولكن أنه لو بنى الجواب
 على هذا المذهب فهو أن كان تاماً لانه لما لم يكن الوجود بمعنى ما به الوجودية حقيقة واحدة بل حقائق متخالفات

تسعة بجزائها عارضة للماهيات المكنة فيصح ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع المكنة
 في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وبما تتخالفان بالماهية لكن قد عرفت
 ان هذا ليس فيه شبه المشاكك بل نكبههم مشترك الوجود بين الموجودات معنى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة
 لكون حقيقة واحدة عند من ما قيل اننا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي لم نضم معه يحصل ذلك الشيء في الذهن
 مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاذا كان يكون هذا الوجود منضما
 مع الشيء في الذهن وهو بعبارة الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجوبين في ظرف
 واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب لذات فعاد الاشكال فحينئذ انما يقال ان حصول
 الاشياء بانفسها في الذهن لا ينبغي ان يؤول الوجود الخارجي في الذهن بوجوه وتخصيص بحيث ان الواحد
 بالعدد ولا يتكرر تشخصه ولا يتعدد اخاره وجوده والا فليس احد بالعدد بل انما يذهبون الى ان تخالفا للماهيات واما
 وبخارجها فالوجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بالوجود والتشخص عندهم ثم انه لما تنبه المحقق
 من كلام الشارح في حاشيته على ان الوجود بمعنى ما به الوجوبية مشترك مع الوجودات على راسيها
 وليس مشترك بغضها يستدرك عما في عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه ولعلنا قل ان يقول الوجود
 بمعنى ما به الوجوبية وان كان مشتركا معنويا كان يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجماعات المختلفة
 والاعتبارات المتغايرة مع يصح ان يراد بالوجود بمعنى ما به الوجوبية الامم منضم مع الماهية او مقتضى اختلاف
 اللوازم انما هو اختلاف الملزومات لو بالاعتبار قاطل وكل بعض المحققين قدس سره كلامه على ان وجه الاشتراك
 حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بان لا يستلزم تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي اقسام الوجود
 لانه هو المنشأ للآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافه فانه مع وحدته يصير منشأ للآثار المختلفة
 لا سيما عند من يراد مشترك ما هو بنفسه ما به الاشتراك وما به الاستيلاء وشكوكا في منشيء الآثار وفيه ان
 هذا لا يصلح توجيه كلام الشارح وتحقيق المقام انك قد عرفت ان صدق الوجود المصدري ومنشأ
 انتزاعه نفس الماهية اركان الماهية ممكنة او واجبة وان نسبة الوجود المصدري الى الماهية نسبة
 مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فنقول ذلك المنشأ لا بد
 ان يكون حقيقة واحدة او لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود المصدري الى
 منشأ نسبة الانسانية الى ذات الانسان او انتزاع مفهوم واحد يكون نسبة الى منشأ نسبة الانسانية الى ذات
 الانسان فمن فرائضها ينظر في تمامها صدق ان لذلك المفهوم ومطابقان لصدقه من من انضمام امر وزيادته
 مستلزم لاشتراك الاثنين في ذاتهما بنفسه صدق ان ذلك المفهوم مطابق لصدقه فالوجود حقيقة عبارة

بل الجواب ناظر الى اكتشافه على المعنى عليه فافهم قوله ثم خص من قسم الخ ووجه لعدول المقسم الى تخصيصه بالمعنى
 الى تخصيصه بالتجديد وقوله لا يخفى عليك الخ توجهه انه قد تقرر في مقوله ان جيب جابه علمانيا متقدما على علمه وسمي بالمتقدم
 عن نفس الحقيقة تلك الحقيقة عين كل شيء بمعنى ان تلك الحقيقة تتعين بنفسها بلا زيادة او عليها ونسبها
 بتعينات متعينة وتخصيصات كثيرة معنى باعتبار تعين شيء وباعتبار تعين آخر شيء آخر فمضى تعينه بنفسها مع
 كونها مطلقة ونفسها بما بالاشتراك وبما بالامتنياز اذ لا يمكن ان يكون لتعين امران اذ على نفس الطبيعة وكذا
 الواحد بما بالاشتراك وبما بالامتنياز فيفضل من كونها غير اتم وعرض عارض ان كان مستبعدا في جليل النظر لكن يظهر
 بعد التحقق انه لا مضاف الى كماله الا في النهاية ايضاً عن القول بكون المشترك مميزاً بنفسه في ذلك لانه قد تقرر عند علم الجسم
 واحد متصل ليس فيه مضاف الى الفعل اصلاً بنا على انه ليس كذلك من الاجزاء التي لا تتجزى ولا شك ان الجسم متصل
 يمكن انقسامه الى النصف الثلث والربع وغير ذلك لا في انقسام من اجزائاً لا واما كما يعترفون به ولا يخفى
 من النصف والثلث والربع وغير ذلك من الاجزاء موجودة فيه بافضل لا يلزم بالزعم على النظام ولا بعضها موجودة بافضل منها
 بالقوة ضرورة استحالة اخرج من غير مجموع فاجسم اذا انقسمت فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار ما يقتضيه فقط
 ان يكون منشأً وقوى وهذا ظاهر البطلان ويكون فرض النصف فيه مثلاً فينا وقبها مطابقاً لما في بقية الامر فلهذا
 ان يكون منشأً في الواقع بلا اعتبار ما يفرضه في الواقع فاما ان يكون منشأً فينا في الجسم المتصل او جزأه
 لا سبيل الى الثاني لعدم وجود جزء من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عندهم فتعين الاول فيكون ذات الجسم
 متصل منشأً لا يتصل النصف الثلث والربع وغير ذلك لما كان طبيعة مشتركة بين اجزاء التحليلية الغير المتصلة
 بالقوة ولا يلزم كون الاجزاء التحليلية متخالفة في نفسها ونخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلاً بنفسه طبيعة الجسم
 مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأً لا يتصل خصوص النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك من مراتبها
 معنى بنفسها بما بالاشتراك وبما بالامتنياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها اشخاص تعينات ناشية
 عن جوهر ذاتها متغايرة في نفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل فهو مع وحدته منشأً للآثار
 المختلفة ومنبع الاحكام الحقيقة المتطورة فيصح استناد اللوازم المختلفة اليه مع كونه حقيقة واحدة مع يسقط
 الاشكال لكن الشرح بما حل من تصور هذا المذهب في حيلولة فضلاً عن انما يحصل فلا يصلح هذا توجيهاً لظاهر امره
 قوله بل الجواب في جوابه قال في الحاشية المراد بالامر انهم مع الماهية وفي القدر كات في دفع الاشكال انتهى
 قد عرفت ان هذا القدر وان كان كافياً لكن انما يصح بناء اجزاء عليه لو كان الوجود بمعنى ما له الموجودة مع كونه
 صفة بمنزلة مشتركة انما يكون الوجود بما له الموجودة صفة بمنزلة مشتركة كما قد مر من انشائه
 قوله وجه لعدول المقسم الى المعنى ان المقسم يخص المقسم بالحدوث بل عدل عن تخصيصه بالتجديد ووجهه على تقدير

او ملاحظه مافی النظام المحجب من الغرائب اللطائف ينادي على امر على ان يجمع جده على ولا ثم اوجده ثانيا وان ذلك العلم
 ليس اذ على فانه سبحانه بان يكون من غير ان له متنازعا عنه تعالى وان العلم كمال كما يستدركه ما من تحت الحكمة فلهذا في قوله
 تخصيص المقسم بالحدوث لا بد من تخصيص المحصور ايضا اذ العلم بالحدوث اهم من الحصول من وجه فيلزم على هذا التقدير
 تخصيص المقسم بالحصول بعد تخصيصه بالحدوث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالتجديد كما فعله المفسر فلا حاجة الى
 تخصيصه بالحصول اذ التجديد معنى الحصول بالحدوث لا بالحدوث فخطا حتى يحتاج الى تخصيصه بالحدوث فيلزم من تخصيصه
 من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نفس على ان مورد قوله عند مقتضى زعمه هو الحصول بالحدوث كما اورد
 اية في سبق قد يقال بغير ان يرد بالحدوث ما يرد بالتجديد فلا يلزم تخصيصه به بل يرد على هذا التقدير ان يكون كمالا لا يرد
 على تقدير تخصيصه بالتجديد فافهم قال الشارح فيلزم التخصيص من آية قبله بعد ضرورة ثم فان تقسام العلم الى الحصول
 والتقدير يقتضي تخصيصه بالحصول وانقسامه الى البدئي والظرفي يقتضي تخصيصه بالحدوث ولا ضايقته في التخصيص
 مرتين عند تحقق المدعى وانت تعلم ان هذا الايراد غير متوجه على كلام الشارح اذ يحصل كلاما من تخصيص المقسم بالحدوث
 فقط غير مانع اذ لا بد على هذا التقدير من تخصيص الحصول اذ العلم بالحدوث ليشمال العلم الحصري بقصره اذ ليس تصور
 ولا تصديق فيلزم التخصيص من وجه اخر من غير ضرورة وكذا التخصيص من وجه اخر غير ضروري ضروري وما ذكره لا يرد
 من انقسام العلم الى الحصول والتقدير الخ فانا يتوجه لو كان غرضه الزام التخصيص من وجه غير ضرورة على وجه تخصيص
 بالحصول فقط فلهذا لا يرد على عدم فهم المراد قال الشارح لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحصري نفس المعلوم آه
 قال في اشية تغير العلم الحصري بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم الحصري ليس بعين وجود الشخص المعلوم بل هو عبارة
 عن الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم الحصري عبارة عن نفس الصورة الخارجية
 لا عن وجود الشخص المعلوم ضرورة ان وجود الشخص المعلوم امر متوقف على انتزاع العقل فلا يكون علما خصوصيا معلوما
 قيا الصورة الخارجية الذي عين وجود الشخص المعلوم فيه فلا يخفى لقيام الصورة الخارجية الذي عين وجود الشخص المعلوم فيه ليس العلم الحصري
 عبارة عن قيا بالذهن وجوده فيه بل قيامه بالذهن علم حصوله والعلم الحصري نفسه هو الذي يعبر عنه الصورة الخارجية
 قوله او ملاحظه مافی النظام آه علم ان الشيخ المقتول كسر سبق العلم والارادة على ايجاد الممكنات زعم ان علمه سبحانه
 ليس فعليا مقدما على الابداء ولما ورد عليه انه اذا بطلت ابداءه وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما اسبب هذا النظام المحجب
 المشاهد من الترتيب بالخلق ما فيها والخاص بها من البسائط والمركبات على الوجه الالهي الذي لا يمتنع
 عليه في الخيرة النظام اجاب بان العلم العجيب الموجود في العالم لازم من مجيب الترتيب الذي بين المجرىات العقلية ونسبها
 المعنوية ومنها العقلية واما فاتها النورية على البلغ ما يتصور على حقها لامن الضائية والارادة ولا يخفى ان هذا الكلام
 كما قال السيد الشيرازي غير متقنع بالوسائل بل من يقول في سبب من نظام العلم وترتيبها فان قيل العلم نظام فليس

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اى بالامر المبداي يقتضيان فلو كان علمه تعالى كما قيل عليه كلام المصنف جل جلاله
 يشهد بعينه من المعلوم كونه عبارة عن نفس المبدء الحاضر عند المبدء لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الملكات

عجيب بل يلزم ان ينقسم انقسامات الى غير النهاية وان قيل ان مبدأ هذا النظام العظيم الاكبرى تجاوزت الغاية الاكبرية التي انكرها
 قوله اى بالامر المبداي ثم قال في الحقيقة اى الامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى اقول انما فسر الغير بالامر المبداي الامر المبداي
 بالامر المنفصل المتمايز الوجود او على تقدير كون علم الوجوب سبحانه حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود
 الممكنات وليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى ليس تحجب نقصنا نقص
 المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد ظن ذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى معلومة تعالى وتساخر
 عنه لصدورها عنه بل شانه و استكمال الوجوب سبحانه بالممكن نقص عظيم ومحال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من ادنى
 قوله لزم عدم علمه تعالى آه قال بعض ناظري كلام شافع ان العلم بحضورى للبارى تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
 تعالى او بالنظر الى ذات الممكن معين في ذاته تعالى فان البارى سبحانه بحضور ذاته عند ذاته يكشف الاشياء له في كلها
 فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات الممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
 صفة العلم انما يتقنى باختصاص المعلوم بالذات وانما يتفاد المعلوم بالعرض كذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم
 فان الذات هي الحاضرة عند الذات هي منشأ الانكشاف وانت تعلم ما فيه اما اول افلاحة الصلح ما ذكر توجيهها كلام
 القائلين بكون علم الوجوب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراف وغيره لانهم حرموا كونه علمه سبحانه عيناً للممكنات انكشاف العلم
 الصلح المقدم على الايجاد قال الشيخ المقتول حكاه الاشراف علمه بذاته هو كونه نور الذات وظاهر الذات وعلمه بالاشياء هو كونه
 حاضرة لها على سبيل حضور الاشراف بنفسها كما عيان الموجودات من الموجودات الماويات صورها الثابتة في بعض اجسام
 كالافلاك ومتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للمدبرات العلوية وذلك انصافا لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له و ظهورها
 له شي يحصل لاحد مما بالآخر وهذا القدر اى ظهور الاشياء له كما كنت علمه تعالى بها واما الغاية فلا حاصل لها انتهى واما ثانيا
 فلا خلاف في ان ذات الممكنات مباينة لذات الوجوب بل شانه كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم بحضور ذاته
 عند ذاته انكشاف الاشياء كلها له فلا يكون الممكنات معلومة له بالذات لا بالعرض على ان قيل باستحالات الممكنات
 مع ذات الوجوب بل شانه كونه ظاهرا للبطلان لا حتى يكون الممكنات معلومة بالعرض كونه ذات سبحانه معلومة بالذات
 بل حالك انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات ثم ان قيل ان الممكنات ليست ذات مستقلة بل هي بمنزلة الانتراعيات
 والا اعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ انتراعها كما ذهب اليه الصوفية قدس سرهم من ان الموجود حقيقة هو الوجود
 سبحانه الممكنات امور اعتبارية انتزاعية منتزعة عن حقيقة موجودة فلا حتى على هذا التقدير يكون الذات حقيقة معلومة
 بالذات ككون الممكنات معلومة بالعرض والممكنات على هذا التقدير عبارة عن التبعات الناشئة عن نفس الذات

سجد وبت الزمان والزيادات وشكالها بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباشرة معه تعالى وزيادة صفة العلم عليه وكل منهما باوهم لاسرنا منه فانه قد يرقى قوله والتحقيق انهم حاصله ان لا اعتراضا نهائيا من الاشتباه اذ لا علم مطلقا ثلثه معان أحدها امر صافي شأنه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين الاستكمال باستكمال باجوانه اعني لا يصلح للمعينية لأمع للمعلوم ولأمع للعالم فادعاه تقدمه الاستكمال ومعينية لا ينبغي لاحد

فالعلم بها منطوق في علمه سبحانه بنات بل علمه سبحانه بذاته عين علمه الممكنات معلوتات حقيقة بالذات بالعرض بالجملة القول بان الممكنات معلوتة بالعرض لا محصل له واما ثانيا فلانه لا يكون الممكنات معلوتة بالعرض الا ان لا يتصل بها العلم حقيقة فيلزم الزم على قوله سجد وبت الزمان في هذا الكلام شعرا بان احتماله عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما يرد على القول بحدوث العلم واما على تقدير القول بقدمه فلا ورود له كما قال الشارح في الحاشية هذه الاحتمالية واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي وعتراض عليه بعض المحققين قدس سره بان علمه تعالى فعلى مقدمه الابدان فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم نفعا ليا ولا يكون المباشري عرضا لخالقا بالعبودية والارادة لاقتضاها سبقه العلم وحسب عنه بانه لا يلزم على القول بقدم العالم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العلم بل انما يلزم في مجرد ما ظاهرا لا يتصل به ليس باطل ولا في ان علمه سبحانه لما كان فعليا مقدما على الابدان فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذاتية الحق واللا يلزم كونه عاريا عن كمال العلم في مرتبة ذاتية الحق والعبودية وهذه المرتبة ليست من الاختراعات بل من الواقعات فتعريفه سبحانه عن كمال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل والعالم سواء كان قديما او حادثا لا يربطه ليس يتحقق في مرتبة ذاتية الحق ضرورة ان المحلول لا يوجد مرتبة ذاتية فلا مناسب عن لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه فافهم قوله وزيادة صفة العلم اه قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير ايراد واحد لان منشأ القول بالمعينية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذا قطع النظر عنه فلا شك في الزيادة هذا كلامه والحق ان لا قيل بزيادة صفة العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يسلموا ان يكون هذه الصفة مسبوقه بالعلم فلم يتبق علما او لا يكون مسبوقه به فيلزم تعريفه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاتية الحق فيلزم الجهل في مرتبة ذاتية وهذا اولى مما قيل لو لم يكن هذه الصفة مسبوقه بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم على الفعل الاختياري اذ لا حدان يقول لما كانت هذه الصفة علما فيجوز ان تكون مخلوقة بالايجاب لان لصفات الكمالية من لوازم ذاتية تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضي خلقها سبق العلم والارادة قتال قوله حاصله ان اعتراضه هذا الكلام ميل لالة تحريجه على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب سبحانه حقيقة يرجح اثبات الفعل لمقدم على الابدان كونه عينا للوجوب سبحانه ومنشأ لاكتشاف العالم حقيقة و

واما الاخير ان كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عينه المعروف هو الثالث وما
 وان كانا متحدين في المكنات فما متغايران في الوجود فحينئذ احد باجماع المعلوم لا يتوجب عينية الآخر معه فافهم قوله نفس
 اذ كلما يصدق عليه الجاهل عند المدرك بالذات في المكنات كالصوة اعلية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
 الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه واخيه بخلاف الواجب سبحانه فان من الجاهل عنده المكنات ليست منشأ
 الانكشاف لنفسها ولا لغيره بافصد قداما على امر واحد بعض المواد كما علمت بآيات لا يوجب عينية بل

والعتا تلون يكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه يكرهون العلم الفعلي المقدم
 على الوجود ويقولون سبق العلم على الوجود غير ضروري كما قدم فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
 من قبل لم يل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا لبيان كيفية علم الواجب سبحانه على ما تحقق عند
 قوله واما الاخير ان له اقوال قد صرح انفا ان العلم الحضورى عبارة عن نفس المدرك الجاهل عند المدرك ونفس
 الشارح ايضا في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو غاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حوا
 شرح التهذيب كان على كون العلم بمعنى الثالث فقط حضوريا واخراج العلم بمعنى الثاني عن الحضور كما يظهر من المراجعة
 قوله وغيرهما من الصفات النفسانية الخ قال في الحاشية الصفات النفسانية هي ان يكون منشأ انكشافها نفس
 ذات الموصوف هي واجبة الثبوت للنفس الخ امقر عند تمام انتهى اقول فعلى هذا لا تكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة
 الادراكية صفة نفسانية اذ منشأ انكشافها ليس نفس ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراكية
 وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انكشافية بل صفة انضمامية قائمة بالنفس قيا انضماميا وعلى تقدير كونها انضمامية
 منتزعة عن نفس ذات الموصوف لا يلزم بطلان مرتبة العقل الهولاني وعدم طريان الذم على النسيان على علم النفس وكون
 ذواتها ثابتة من حيث الصفات كما يقولون في الواجب سبحانه وغيره من المفاسد بالجملة على تقدير صحة ما ذكره في الحاشية
 لا يكون العلم حصولا لصفة نفسانية اذ منشأ انكشافه ليس نفس ذات الموصوف لانه واجبة الثبوت للنفس كما لا يخفى
 قوله فان من الجاهل عنده الخ اقول لا يخفى ما فيه اما اول افلان المحشى قد اعترف انفا بان العلم
 بمعنى الجاهل عند المدرك حضورى متحقق في الواجب سبحانه وعين للمعلوم حيث قال واما الاخير ان الخ
 واذا كان العلم بهذا المعنى عين للمعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بان
 المكنات الجاهلة عنده ليست منشأ لانكشاف هلا واما ثانيا فلان هذا القول منافي لما قال الشارح
 في الحاشية المنية ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين باوجوده في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين المكنات
 الموجودة الجاهلة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ لانكشاف نفسها فما قال المحشى مع كونه مخالفا لما صح لمعتقد
 من ان منشأ الانكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضورى نفس ذات المكنات لا يصلح توجيهها كلام الشارح

لكن يرد عليه ان كون ذات الوجوب قبلي مبدا الانكشاف للمكانة في انكشافها حقيقة مع تباين الحقيقة بآثارها
 فاجاب بان ذات الوجوب سبحانه له كانت مبدا الانكشاف جميع الاشياء فتصير جميع الاشياء منكشفة ومختصة
 استحقاقا كانت الاشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام ما لا يحصل له اذ العلمانية تقتضي التمييز بين
 للمعدوم المطلق فلا ولا عليه مع ما مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المنكشفة وقال الشارح في حواشي
 شرح التهذيب بان الممكن جيتين جهة العدم والملاخية ولا يتعلق بالعلم من جهة الجهة فانه بهذه الجهة معدوم مطلقا
 المطلق لا يميز له صلاحية تتعلق بالعلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجوده
 فعلية سبحانه بالممكنات منطوق في علمه بذاته وهذا الكلام مخير جدا لانه ان راد قوله ان وجود الممكن في ان الوجوب جازية
 للممكنات فسلم الا انه غير متلزم لوجودية الممكنات في مرتبة العلم الغضلي بل ينافيه ضرورة ان المعلوم لا يوجد مرتبة ذات
 وان راد ان الممكنات موجودة بنفسه مع الوجوب سبحانه فذلك محبط صريح للاستلزامه وجوب جميع الممكنات ما قال ان علمه
 سبحانه بالممكنات منطوق في علمه بذاته ان راد بان العلم بوجود الممكنات منطوق في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الوجوب الممكن
 كما هو رايه فعلى تقدير تسليمه لا يبرى شيئا اذ ذات الممكنات مغايرة لطات الوجوب سبحانه عنده وان كان وجودها
 متحدة معه جل شانه فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات مع انطواء العلم بذات الممكنات في علمه بذاته غاية ما يلزم منه انطواء
 العلم بوجود الممكنات في علمه بذاته وهذا غير محذور لان وجود الممكنات مع مغايرة لغزاتها فلا يلزم من هذا ان يكون
 ذاتها اصلا وان راد ان العلم بذات الممكنات منطوق في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع
 من كتبه من كون ذات الممكنات مباينة لذات الوجوب جل شانه وقال المحقق المرواني ان الممكنات
 في مرتبة العلم الغضلي وجودها اجابا به انكشافها عنده جل جلاله شيها بالوجود المذهبي والوجود التفصيلي الذي يعلو اجابا
 كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا خيف اما اوله فلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات
 كثيرة غير معقول واما ثانيا فلان الممكنات ذات مباينة ومباينة للواجب جل شانه فيستحيل ان يكون لها وجود
 اجمالي تفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذاتان واما ثالثا فلان هذا الوجود الاجمالي اما واحد فليزوم
 ان يكون الممكنات بعضها خفية بعضها مع تباينها وتخالفا حقيقة واحدة وهو صريح الاستحالة او ثانيا فالممكنات
 كلها موجودة في مرتبة العلم الغضلي قبل الاسباب فلا يكون ممكنات على ان لا يكون وجود الممكنات تفصيليا
 وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي واما رابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون هذا الوجود الاجمالي كافي في تحقق الممكنات
 او لا على الثاني الممكنات معدومات صرفة فيجوز الاشكال فيتمري وعلى الاول يلزم وجودها قبل اسبابها وبطلان
 هذا القول فاسد جدا والمحتمل ان الاشكال لا ينفذ الا بالتبني ببايقول المصوفية المكرام في هذا المعنى
 قوله لكن يرد عليه انه انت تعلم ان انكشاف المبين بالمباين غير مطلقا كما منطوق بخلاف كلام المحققين المستبعد

وعلى التسليم فنتقبط عن الحكم باعتبار الكمالات بعضها عن بعض عنده تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان العلم
بالمتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي مياوق التمايز

ولا ينبغي ان يدعى البداية في ابتناء فعل الفرض ان ينشأ المبين بالمباين من دون حضوره بنفسه وبصورته
ومن دون سببية بين المبين الذي هو منشأ الانكشاف غير مقيد لانهم صرحوا ان العلم لما حصل صورة او حضور
نفس الشيء عند العالم باحد الوجوه الثلاثة وكلها مختلفة ههنا فان الكمالات في مرتبة العلم الفعلي ليست بموجودة أصلاً
قوله وعلى التسليم فنتقبط آجابه بعض المحققين قدس سره عن هذا الاشكال بان آية تعالى لما كانت كلمة في حد
ذاتها غير متقطعة في كمالها الذاتي الى شيء يقع تساوي نسبتها الى كل وجه بل ان يكون الاشياء قاطبة نفس
ذواتها منكشفة عنده ولتميز من لوازم الانكشاف كونه متصوفاً لا كثره بل ان تحت ما قال لا تساوي علاماته بل
ان هذا ليس راجعاً الى الاشكال لاكتشاف الشبهة بل محصلة ان يجب الايمان بكونه سبحانه عالماً بجميع الاشياء باطلاً
اعتقاد ولا يلتفت الى اتصال من شبهته واتباعه ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتحسس
للجواب ان يجنب ان الكمالات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وتفاوت علاقتها بغيرها وبغير الذات الحققة كيف
تكتشف الاشياء عندها وكيف تمتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتاً واحدة بسيطة
متساوية نسبتة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك قال بعض نظائر كلام الشارح ان ذات الوجود سبحانه
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الكمالات وبذلك الخصوصية تكون ذات سبحانه كاشفة لكشفها تفصيلاً
ولا بعد في كون الكاشف مبيناً للكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم لنظر الى تمايز الخصوصيات
بمايز العلوم ولا يخفى عليك ما فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على
صفة متعدداً فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات اموراً مضممة الى ذات سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الشبان
من ان تمام صور الكمالات في ذات تعالى ورجلها يطلن مذمبها او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه
اذا طعن ومع قطع النظر عن القول بتلك الخصوصيات عتراض بان الذات الحققة غير كافية في تمييز الاشياء
كما لا ينبغي ان يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة متعدداً فلا يخلو تلك الخصوصيات كشفاً
الاشياء وتمييزاً بل يكون منشأ الانكشاف التمايز بالحقيقة نفس آية تعالى قال لا تساوي علاماته وعلامة
الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الكمالات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن وجود الكمالات او تحقق
النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مباح للقول بكون تلك الخصوصيات متاخراً لانكشاف الامتياز في العلم الفعلي
المقدم على الابداء ولما تنبه هذا القائل على ان القول بكون الخصوصيات متاخراً لانكشاف العلم الفعلي المقدم على الابداء
في مرتبة العلم الفعلي حاصل قال نيا تلك الخصوصيات اموراً متزعة وليس لكشفها على ذلك موانعاً لانه على منشأها ونواتجها بسيطة

والمعنى ان الكمالات لا تكون موجودة في مرتبة العلم الفعلي بل هي موجودة في مرتبة العلم الحقيقية

والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباط ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ الانكشافات الممكنات بحسبه
 ١ متاخر بعضها عن بعض عنده تعالى كما يخلق بكلام العلم الثاني في اسياسات المدينة لا يجري نفعاً لان ذلك
 الارتباط لا يمكن ان يرتفع بالتباين الذي هو منشأ الابطال المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان
 امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك لا يميز
 اما بنفسه واما بما يحل من ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوي العلم والتمايز لا بد من تعاضل

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ لاتزان امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانه منشأ لاتزان
 المنطقة والدوائر الصغيرة والمركز والحوادث لكثافتها سحابة منشأ لاتزان خصوصيات مختلفة تمايزه الآثار والاحكام وهي
 العلوم المتمايزة ولا يخفى ان قياسه لاتزان خصوصيات من الذات الاحدية البسيطة على لاتزان المطلق والحوادث والمركز
 والدوائر الصغيرة من الكرة قياس من الفارق اذ الكرة ليست سطحاً محضاً بل هي منطوية على اجزاء مقدارية وطلوئ وجوب
 سحابة الذات تحت الاحدية البسيطة من كل وجه على ان لاتزان المنطقية والمركزية لقطعية من الكرة مقول لاتزان انكشافات
 وهي الخصوصيات من انكشافها فيمنع عن الذات تحت الاحدية البسيطة من من مضادات اخرى مقول كنه الافاوتات والاعلاط
 قوله والقول بان بينه آسحاق هذا القول غير خفي ما قرنا انفا اذ هذه الارتباطات لا يخلو ان تكون مرتبة
 في مرتبة العلم الفعلي على وصف الحق ولا على الاول فاما الامور منتمية الى ذات الحجب سحابة فيرجع الى مرتبة شين
 ويطلق بما يطلع من مرتبتها او منفصلة عنها فيخرج الى مرتبة فلا طعن ويطلق بطلانه وايضا تلك الارتباطات لكونها ممكنات
 تكون مبنية على العلم والكلام في العلم سابق عليها الكلام مع ذلك القول بتلك الارتباطات اعتراف بعدم كونها سحابة
 منشأ الانكشافات الممكنات امتيازها وعلى الثاني تكون تلك الارتباطات متحققة بجهة تحقق مصداق العلم فتكون بلغة لا يخل بها
 في انكشاف الاشياء وتبينها اسلا وايضا الارتباطات منسوبة الى حجبها وبين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناط الانكشاف
 والاثبات في العلم الفعلي المقدم الايجاد لانها متأخرة عن وجود الممكنات قطعاً لما تحقق ان يتحقق لنبته في تحقيق فيها فانه لا يخل
 قوله لان تلك الارتباطات قد عرفت ان تلك الارتباطات لكونه نسبة متأخرة عن ذات المستبين على ان الممكنات ليست موجودة
 في مرتبة العلم الفعلي فلا معنى لتحقيق الارتباط في تلك المرتبة ولو سلم تحقق الارتباط في تلك المرتبة فلا يخلو اما ان يكون الممكنات
 حاضرة عند تعالى تحت تلك الارتباطات فيلزم تحقق الممكنات في مرتبة ذات الحق وهذا محال لولا كون حاضرة فلا معنى لانكشافات
 الممكنات امتيازاً لتحقيق تلك الارتباطات فالممكنات غير موجودة اسلاً بانفسها ولا بصورها ولا في انكشاف المبين عن مبين آخر
 من دون حضوره بنفسه وبصورته فلا يكون التباين الذي هو منشأ الابطال المذكور نفعاً عن تلك الارتباطات
 قوله فيلزم ان يكون فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالانها
 فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب وبالاتسار

او بنفسه تعالى فهو اول الكلام او بنفسه ذات الملك فليزوم الدور او بارتباطات اخرى وكذا اني غير النهاية فليزوم
الامتنان صلا او لا امتياز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتبين في بعضها بالغير ايضا فالانتم تحققوا بالغير من تحقيق الذات
لا ريب في كونها ممكنة فكلون سبوقه بالعلم قطعا واللا يلزم الجمل في مرتبة فانه العيب او بامره
قوله او بنفسه تعالى الخ اقول في الاشتراك كذا الشقان الاخير ان لم يتصور على تقدير كون تلك الارتباطات
مخلوقة هلا يحتاج لكن كارتباط الاشقوق المتصورة على تقدير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالاجابات فليزوم
قوله او بنفسه ذات الملك ان اقول لا ريب اذا توقف امتياز الارتباطات على ذات الملكات فلا يمكن امتيازها بدون
تحقق ذاتها امتيازها بعضها عن بعض في الارتباطات من حيث هي بل في الوجودات الملكات كما ان تحقق
الشيء في تحقق طرفها كذا امتيازها في الامتنان من حيث هي الامتنان ليس معنى الامتنان في ذاتها بل في ذاتها
بلما يراى شئ عليها مثل الامتنان لما قد توقف امتياز الارتباطات على ذاتها من حيث هي الامتنان في ذاتها
شئ على معنى الامتنان في الامتنان على امتيازها من حيث هي الامتنان في ذاتها من حيث هي الامتنان في ذاتها
الناظرين للمحققين فاوردوا انظر الى ظاهر كلام المحقق عدم الامتنان في الامتنان في ذاتها من حيث هي الامتنان في ذاتها
في الكلام حق اذ لو كان معنى الامتنان ههنا يقال في الامتنان في ذاتها من حيث هي الامتنان في ذاتها من حيث هي الامتنان في ذاتها
مختلفة كذا امتيازها على سبيل التفصيل فيزوم انفس التحصيل بل المعلومات كشقة تفصيلا ومما ذكر كل واحد منها عن الآخر واما
الاجاب حتى كون مبدأ الانكشاف اياها ابا سيطا قال في الشرح في حاشية بل مضاهي هذا ما حوز من كلامه ههنا في
التحصيل حيث قال في حقيقة تعلق حقيقة بسيطة بعد عنها منسلك المعلومات كما ان المعقول البسيط عندنا معد للمعلومات المستقلة
ولكن المعقول البسيط عندنا موجود عقولنا وههنا نفس جوده تعالى ومنه المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين ان
مناظرة فاذا كان كمالا كذا في حاشية بل مضاهي هذا ما حوز من كلامه ههنا في
وتم عرض عليه شئ المعقول في حاشية بل مضاهي هذا ما حوز من كلامه ههنا في
بها وبين سائل فذكرت فوجد الانسان نفسه علما لا يتفهم فان سجد الانسان نفسه عند غيره من المسائل علم بالقوة سجد
نفسه ملكة وقوة على الجواب كونه السائل المذكورة هذه بالقوة اقرب ما كانت قبل السؤال فان السؤال رتب لما يكون
عالم بالكل واحد على الخصوص لم يكن عنده صورة كل واحد وجب الوجود منزه عن هذه الاثار هذا كلامه ومحصله ان
هذا العالم بالقوة الذي سجد بنفسه لا قدر على جواب السائل لكثرة له علم واحد بالفعل علوم اخرى مفصلة بالقوة لكنها
قوة قربية من الفعل لا تحتاج خروجها الى الفعل بل في شتم والذي حصل بالفعل بان له ملكة الجواب الحق ان هذا التفسير
وكذا التفسيرات الاخر المذكورة في كلامهم ليس قياسا تاما لعلم الوهاب سبحانه بل المعقول البشرية لما كان غاية
عن سبيل هذا النحو من الالهام الذي هو مقدس عن التمثيل والتكرير متعال عن عدم الامتنان في سبيل علم

قوله في الخشية فلا يراد ان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثره علمه كثره بعد ذاته هو العلم بالتفصيل لا الاجمال
الذي هو العلم بالحققة ومعرفة سبانه وتعالى وبقوله يتحد كل نسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحق وقوله
ولا كساب الخ جوعه لا انه يتحد منه الحقيقة وانقره بقوله فهو كل في حد ذاته انه مبدا لكل مخلوق لا ان تركيبة وقوله
تعالى الله عن علمه علوا كبيرا

احتاج الى تقريره الاجمال الذي يكون فوق الاجمال الذي في الخد والمحدود وفي علمه شيء مع عدم امتياز من
جميع ما عداه فاورثه نظيراته المصنعة لتجنيده في الجملة للملازمة بعد العقول عن تجويزه بالكلية
قوله لان المراد بالخ علم انه لما كان قول الغارابي وعلمه بالكل بعد ذاته موهبا للزوم الجهل وقوله يتحد كل بالنسبة لثباته
فوالكل في حد ذاته موهبا لاتحاد الوجوب بالمكانات مركب الوجوب بجمانه منها محل الشارح كلامه على العلم الاجمال
والتفصيل حتى يندفع التوهمات المذكورة عن كلامه فالمراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكثره علمه كثره بعد ذاته هو العلم بالتفصيل
لا العلم الاجمالي واحمال ان علمه التفصيلي بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي وكثره علمه التفصيلي كثره بعد ذاته واما قوله يتحد كل
بالنسبة لذاته فالمراد منه ان المكانات كلها متساوية الاقدام في كونها محلات للوجوب بجمانه وكونها حاضرة عنده على
واما قوله هو كل صفاته فالمراد منه مبدا لكل مخلوق لا ان تركيبة قوامه منه سبانه او المراد بوجاهه علمه بالكل التفصيلي
ذاته تعالى نشأ للامكانات فالعلم بالكل منظوني عليه نفسه باعتبار انجاء مبدا الامكانات لكل كانه كل هذا امره
والشيء ويرد عليه ودأ ظاهر انه كوجب للقول لا يجرى بما لا ان الغارابي قد اظهر ان علمه بجمانه بالاشياء برسام صورها
في ذاته تعالى ولا يذهب اليه ان علمه بجمانه بالمكانات نفس ذات تعالى فلا يصح هذا التوجيه على مذمبه كذا قال بعض المتعقبات
الصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور صفات للبلد فادرك بلزوم التكثر في ذاته تعالى فلدفع هذا التوهم
قال في الكلام والحاصل ان العلم لكونه صفة من صفاته البتة لان الصفة الانضمامية تكون بعد الموصوف والكثرة
في تلك الصور كثره بعد ذاته فلا يوجب التكثر في ذاته فهو كل في حد ذاته يعني ان نسبة الكل الى نسبة واحدة وهي نسبة
المعلوية فلا يوجب تكثر التكثر في الذات فانها ليست معلومة من جهة الكثرة بل ان اخذت جملة فهي واحدة من جهة
وان اخذت على صفة تترتب على مصدر وهو بعضها بواسطة البعض الا صواب في تقرير كلامه ما قال لا ستاذه
مظله انه لما ذهب اليه ان علمه تعالى بالمكانات برسام صورها فيه وعلمه انه يلزم على راي الكثرة في ذاته تعالى فاجاب
بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة من صفاته لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استظهر ان
ان علمه تعالى لو كان صفة من صفاته لزم ان يكون علمه بذاته اي بعد ذاته قال علمه بذاته وكثره علمه بذاته
يعني ان علمه بذاته ليس صفة من صفاته بل هي الصفة المنضمه كثره علمه اي علمه بالمكانات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في
ذاته ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غير مائة ولا كاملة

قوله تمام القول فيلزم الشيخ اعلم ان على الوجوب سبحانه حقيقة تقتضي تفصيلا والقول لا بما فيه انما عالم بنفسه وبغيره اعم وعلى الاول
فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متشعبة في ذاتها وهي صور الممكنات بخلافها

بل تكون منتزعة في تمامها وبكاملها الى انضمام صفة اعلم اليها وهو عطف باطل فله يقول فيقول في صفة ان
ان تعالى تام كامل في ذاته لا يتغير في تمامه كما في اية الشئ آخر فليس انضمام اعلم الى الذات تحت تمامها انضمام
افضل الى محض فان كثرة العلم بعد ذاته غير متميزة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل
لا ما يقابل البعض من الكلام لا شريف بعضهم وجها كلامه بتوجيهات اخر لسنا نقفها وعدم انطباقها على مذهبه تركنا ما
قوله ام لا اعلم ان بعض المجلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس بعالم بنفسه لا بغيره قالوا ان العلم يستلزم
مناقضة بين العالم والعلوم ولا يعقل الاضافة بين الشئ ونفسه وسبحانه غير عالم بنفسه لا لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون
الوجوب سبحانه عالما بنفسه لا بغيره وبذلك الرأى خفيف جدا سخافة غنية عن البيان ان علم شئ شي عبارة عن حضور شئ
بافضل منه موجود بالفعل حضور شئ عند نفسه اذ كان مجردا ضروريا وليس له لا عدم غيبة شئ عن نفسه بل كمنه ليس له انضمام
قوله وعلى الثاني اما صفة ان هذا من سبب الشيخ وغيره من قرايع المشائخ تفصيلا ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
على سبب سببها بالاشياء الخارجة عن اية بصيرة عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في لفظ السابع من الاشارات الصور
العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة اسرار السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا
الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل نقل شكله ثم يجعله موجودا ليجب ان يكون ما يعقل وجب الوجود من كل
على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه راوان يبين ان الاول لوجبه لذاته فيكون من المبادي العلية على اية
نحو ان الخارج يعقل بعض المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون معللا لوجود الاحيان الخارجية التي هي رتبة العقل لانسان
علما غير عالم سببه احد الى ذلك ايجادا ما يعقل بعد ذلك يسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية كالتفصيل
والانسان شيئا بهذه صورة يسمى تفعلاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لا تمنع انفعاله عن غيره واعلم انه قد اورد
الشيخ على نفسه انه اذا كان معلولا بصوابا بية متفردة في ذاته فيلزم ان لا يكون في ذات الوجوب سبحانه واحدا حقا
بل يكون شتلا على كثرة واجاب عنه بان الوجوب سبحانه لا عقل في ذاته وكان اية على لكثرة لزوم العقل لكثرة سبب
تعقله لذاته بذاته فتعقل لكثرة لازم معلول له ونحو الكثرة التي هي معلولة معلولة ولو اوزمه المترتبة ترتيب
المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول في ذاته غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر المعلولا
واللوازم لا ينافي وحدة علمها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متفردة في ذات العلم او
مباينة لها فان تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد اتمام بذاته المتقدمة عليها بالعلمية والوجود
لا يقتضي كثره وباجملة الوجوب سبحانه واحد وحده لا تنزل بكثرة الصور المعقولة المتفردة فيه

أو واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات بأسرها أو غير قائمة به فاما بنفس حضور المكنات عند تعالى بوجه الكبر
 بتضا محض اعتبارها تلك المتعلقة بذاتك بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدق عليك
 بشاركة غيرك في الحال فما ظنك بمحال لما قل مع ما يصدق عنه لذاته من غير دخلة غيره فيه لا تظن ان كونك محلا
 لتلك الصورة في تعقلك اياها فانك تعقل عليك مع انك لست محلا لما بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شيئا
 حصول تلك الصورة كالله في جوهر في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجاهة غير حصول فيك حصول
 من غير حصول فيك معلوم ان الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس من حصول الشيء لقابله فاذن المحل لا يقد
 للمعامل الفاعل لذاته محله من غير ان يحل فيه فهو ما قل اياها من غير ان يكون حالة فيه اذا تقدم هذا فنقول قد
 ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود ولا في اعتبار المتعبرين على ما مر وحكمت ان
 عقله لذاته حلة لعقله للمحل الاول فاذا حكمت بكون العليتين معنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
 فاحكم بكون المعلولين المتغيرين للمحل الاول وعقل الاول شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
 مابينا للاول والثاني متغيرا فيه لما حكمت بكون التغاير في العليتين اعتباريا محض فاحكم بكونه في المعلولين لك
 فان وجود الاول للمحل الاول نفس عقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة متناقضة محل في ذات الاول تعالى عن ذلك
 ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل باليسر بمعلومات حصول صورة فيها وهي تعقل الاول لو حجب لا وجود الاول وهو
 معلول الاول لو حجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول
 يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا يصور غير ما بل باعيان تلك الجواهر والصورة تلك الوجود على ما هو عليه فانك لا تعرف
 عن علمه شئ في ذرة في السموات والارض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا كلامه انصرف قد تصوب
 بهذا الكلام في المحاكات لم يدر ان مع ما فيه يلزم عليه ان لا يكون للمحل الاول صادرا بالانفائية والارادة والامر
 يلزم الاستكمال بالغير ولا يضر يلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية لا تتنازع ارتباطها في المحل الاول عند فهم
 قوله او واحدة بسيطة الخ هذا ذهب العلماء لما تدرية جزم الله فانهم ذهبوا الى ان علمه سبحانه صفة بسيطة قائمة
 بذاته تعالى ذات اضافة الى العلويات واورده عليهم اول الان المكنات كانت محدودة صرفه في مرتبة العلم على
 فيلزم الاضافة الى الاشياء المصروف المضمحل من غير محقول وجيب ان العلم وان كان قديما لكن تعلقات
 حوادث فلم يكن له في الانل تعلق بذوات المكنات فيه لا نفى لتعلق العلم بالمكنات في الانل فيلزم الجهل بما هو
 وما قبل ان العلم مع التعلقات قديم الا انه لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسحافته غنية عن البيان في المعتقدات المحضية
 بتميزة جهل العلم سابق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعتقدات المحضية وثانها انه على ما لا يناسع ان العلم لا يمكن ان يكون
 قوله فاما بنفس حضوره اقول ان كذا المذهب في هذا المقام وقع تظليلا كما ذكره القوي والافلا على من ادعى ان العلم

ووجوه صور الجوهريّة المعرّضة القائمة بنفسها قبل وجود ذي صورها أو غير منزهة كما يشاهد في حضورها
 أو تشتمل على الكمالات المعدومات شيئا خارجيا

في العلم الصغرى المتدريج على الإيجاد وخصوا الكمالات عنده تعالى بوجودها الذي لا يمكن إلا أن يوجد به حقيقة ما يدل على أنها علم جبريا
 قوله أو بمنزلة الصور الجوهريّة التي هذا المذهب ما يعزى إلى افلاطون الأكسي المشهور أنه أراد بهور القاطنة نفسها الماسية
 المجردة ولا يخفى خفايته وقال بعضهم لا يهون تلك الأشياء باعتبار حضورها عند تعالى طلاقها على أنها باعتبار حضورها على علمها
 عند تحملها ما هو مجرد لعدم تغيرها عند اعتبارها أو القياس ما يذوقها عدم قيامها بذاته تعالى وفيه أنه لو كان العلم أو بالصورة تلك
 لم يكن القول بالعلم الصغرى المقدم على الإيجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الإيجاد وعرض على هذا المذهب
 والأول أنه لا بد أن يكون تلك الصور مبنية بالعلم وإلا يلزم أن لا يكون تلك الصور صادرة عنه بأراوة وعناية
 وأحاطت بعض المحققين قدس سره بأن صفات البارئ تعالى من لزوم فواته وهي مخلوقة بالإيجاب كحالاتها
 فان قلت إذا جزم كون البارئ سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة إلى بعض المخلوقات فليكن موجبا بالنسبة إلى العالم
 كله لأن الإيجاب لم يبق نقصا قلت أن الإيجاب في خلق العالم نقص فان لصنعة تعجيبية القويمة تدل على اختصاصها
 مزية خلقها بالعلم والأراوة وبذلك خلقت نفس العلم والأراوة وكيف يجوز عاقل أن يجوز منظاره جملة بمشيئة ولا يجوز أن
 والمعرفة أن البارئ سبحانه كامل نفسه من جملة الكمالات العلم لنقصه مستحيل ويستحيل ليس في قدرته وأذا لم يكن النقص
 مقدورا لم يكن الكمالات أيضا مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من اللازم مقدورا فقد بان أن علم الصغرى ليس بقا عليها
 بل عليها مضافا قيل أن هذه الصور كمالات فلا بد من أن تكون معلومة جلها فاما أن يكون علما به راجح
 فيلزم أن يكون علما من غير توسط الصور بل بمعنى ذاته فليكن ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة إلى الصور
 اخترعتم هذا كلاما للشرع ولا يخفى أن غرضنا قل أن تلك الصور لو لم تكن مسبوبة بالعلم كان الوجه سبحانه في مرتبة
 ذاته الحق عاليا عن كمال العلم فيلزم لنقصه مرتبة ذاته روح لا يسقط بما ذكره قدس سره ثم انه يرد على قوله بالسفسية أنه لا بد
 بكونه نقصا مستحيلا أن نقصه تحيل عقلي لذاته فذلك مسلم لكن اللازم من أن يكون كمالا في اجباله فلا يمكن أن يكون تلك
 مخلوقة للإيجاب بالأراوة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب له أنه على تلك الصور التي هي ممكنة لذاته وأنها وجودها
 ذاتية وإن ادان لنقصه تحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا يصح في نفسه أن كونه سبحانه ناقصا ليس ممكن بالذات حتى
 يكون مستحيلا بالغير إذ التحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على أنه على هذا لا يصح سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله
 فان الوجه بالغير والتحيل بالغير داخلان تحت قدرته العامة كذا إذا تأملنا العلامة في قوله في أن يلزم
 أن يكون للجزئي الخاص بما هو مشترك غير وجوده الخارجي فيلزم كنهه الشخص في انشاء الوجود وجوبه بالتحصيل
 أو بعبارة أخرى أن لا يجب علم الشخص في وجوده بعبارة أخرى وجوده بعبارة أخرى كنهه في الوجود والاشياء

أو ثبوتاً عليها بالتحقق وتحتى كالمسألة بالتحقق بالاعتقاد مع العقل
فإنه عشرة مذاهب كل من مذهب أحقاد الحق في المسائل

كما أن الماشي الخارجية معلومة لنا مع عدم حصولها بما هي أشخاص خارجية في أذهاننا ولم يزل بعد على استناع
الكشاف المبين بالمباين مطلقاً وسيجيئ لهذا مزيد تفصيل في أواخرنا فنسطره أيضاً لئلا يلزم على
هذا الاستكشاف بالغير وزيادة صفة العلم وأجاب بعض المحققين قدس سره بأن مقصوده أن العلم نفس ذاتي
فذا به نفس ذاتي مبدأ لاكتشاف الأشياء عند انقائها بوجود هذه الصور لئلا يلزم تمثيلها بالسين شيئ وفيه ما
قوله أو ثبوتاً عليها الخ فساد هذا المذهب بطلان غير محقق على من ادعى مسكناً أو لا فلا أن الثبوت من وجوبه غير متحقق
وأما ثانياً فلأن الثبوت العلمي بالتحقق في الخارج والذات الغايب لا معنى لها ثانياً فلأن القياس على أسرار قياس
مع العارق أو الصورة السارية موجودة في نفس المشترك لتعمل لتخليقه وههنا لا وجود للمكانات أصلاً وأما رابعاً فلأنه
يصدر القضية الموجبة وهي ثبوتنا للمكانات معلومة من وجوب الموضوع أصلاً والقرام صدقها من وجوب الموضوع أصلاً
كأنه مخالف للاجماع معصوم للبداهة العقلية الغير المؤيدة من جهة ظاهرة مخالفة لعدم العقلية أيضاً فثبت الخارج من وجوبه غير متحقق
توهمه هو ثبوت العقل مع العقل الخ هذا مذاهب فوروس تبايعه قال الشيخ في المنطق أساليب من الملاحظات كان لهم
رجل يعرف فوروس محل في العقل والعقول كتاباً يثني عليه المشائيه وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم
لا يعلمونه ولا فوروس نفسه قد ناقضه من أجل ما نهى رجل من ناقضه من ذلك المناقض ما هو قاطع الجمل ثم يطلق الخ المذهب
بما يحصل أن صيغة الشيء شيئاً واتحاده مع قول شعري لأن شيئاً من التحديد لكل منهما مقدم فلا اتحاداً واحداً
بحيث يحكم عليه حكم أو كل منهما موجود فلا اتحاداً والوجود معنى مصدريه مختلف باختلاف المضاد إليه فلا يمكن وجوده
بوجود واحد أصلاً واحداً موجوداً والآخر معدوم فالأمر أن يكون المعدوم هو الشيء المعتبر إياه فلا معنى للاتحاد أو يكون المعدوم
هو الشيء الأول معنى إحصائياً فقد تقدم إحصائياً سواء كان شيئاً حادثاً بعد عدمه ولم يكن فلم يكن اتحاداً في إحصائياً بالهوية
الاتحاد أصلاً على التقادير كلها وعقود من بينهم الشيخ قد اعترفوا بصيغة بعض العناصر بعضها كصيغة الهواء
بأنه بالعكس فكيف يصح منهم القول بطلان صيغة الشيء وأجواب أن معنى صيغة بعض العناصر بعضها ليس
أن عنصر معيناً بصيغة عنصر آخر فالهواء نفسه لا تصير ولا لا تجري الكلام بأنه أن كان بعد الصيغة هو فليس ما
وإن كان ما فليس هو بل معناه أن هو يولى العناصر تنفع الصورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتلبس الصورة المائية
فتكون الجسم المائي فان قلت فماذا يقولون في صيغة المركب من العناصر المتميزة قلت العنصر
إذا امتزجت تفيض عليها صورة تركيبية فتكون صيغة العناصر بعد امتزاجها مركباً ليس من الاتحاد في
قال الشيخ قال الشيخ في التعليلات الخ علم أنه فسر قول الشيخ في التعليلات الأشياء لما ان يكون وجودها ما به ثلث تفسير

الاول ان المراد به ان الاشياء اما ان يكون وجودها غير قائم بالمادة الموضوع او يكون موجودا قائم بالمادة
 والموضوع فالفارقات لما كانت وجوداتها غير قائمة بالمادة والموضوع ادركت ذاتها وكذلك النفس لما كان
 وجودها غير قائم بمادة وموضوع ادركت ذاتها وهذا بنار على ما زعم المشائية ان نشاط الادراك لما هو التجرد
 عن المادة الموضوع والآلات الجسمانية لما كانت وجوداتها قائمة بالمادة والموضوع لم تترك ذاتها قال الشيخ المقتول
 حكمة الاشراق لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها
 او ليست هي بينة لغيرها بل هي بينة لها وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عن
 بالغيبة بعدا عن نفسها وان عن بقاء الغيبة لشعور فلم يرجع الشعور في الفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجوز
 وكناية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاتها هو ادراكه للمادة
 نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالبيات فمسل ان لبيات مغتها المادة فالمادة ما الذي منها وادعت فها
 بان الهيولى ليس لها تخصص الابالبيات التي سموها صورا واصورا فحصلت فيها ادراكها وليست الهيولى في نفسها
 الاشياء تاما مطلقا وجوبها عند قطع النظر عن المقادير وجميع البيات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى
 سيما ان جوبهيتها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم يدركت ذاتها عند هذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولم يدركت
 الصور التي فيها واجاب عنه اصد الشيرازي في حاشيته على ذلك الكتاب بان الهيولى عندهم كما دل عليه ان
 وان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجوبهيتها جوهرية الاستعداد وفي مبهمة بذاتها متحصلة بالصورة
 في حد نفسها جوهر ظلمي فلا يشعر بذاتها وايضا الهيولى بعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تنكشف
 حسب تكثر الصور في الواقع ليست متحصلة الوجود في الواقع الابالصور والتجرد الذي يعتبر في كون شيء قلا
 لذاته هو تجرد الوجود والتجرد والمفهوم والاكل مفهوم كالجسمية والفرسية وغيرهما اذا اعتبر مفهوم من حيث هي كان
 مجردا عن الغيب فضلا عن الهيولى اذ الماهية من حيث هي ليست لاهي ولو كانت بهذا المعنى منشأ للعالية
 لكانت لما هيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تتجامع كثرة لصور ولو كانت لصور
 متاخرة الوجود عن الهيولى كما خالف الكتاب والسواد عن وجود الانسان لكان لما فكم وجهه وكذا بساطتها عبارة
 عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المفهوم ومفهوم شيء لا بساطة من كل مفهوم
 وليست عاقلة لذاتها معنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بنفسها قطع النظر عن صورها التي تحصلت وتقدمت بها
 في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انها جوهر فقط اى جوهرية اى شيء كانت من الصور لصور خارجة عن ميتها وخطه
 في وجوداتها المتعقدة فوجودها في غاية الضعف وجودها ووحدةها شبيه بوجود الكليات الجسمية ووحدةها
 لان وجودها ووحدةها مجردة عن الصور كوجود الجنس ووحدة عند ان هذه مجردة عن الفصول المقسمة له هذا كلامه *

ان المراد بالاشياء
 هي الصور
 التي هي
 في
 الوجود
 والاشياء
 هي
 الصور
 التي
 هي
 في
 الوجود

قوله فلذلك تدرك الخ المشار اليه هو مجموع كون العقول المعالية مفارقة كون وجوداتها فان ابتداء الحكم على المشتق يدل على اخذ الماخذ فيه كما تقر في منصوص

واقول هذا الكلام مع كونه مختلفا على المقدمات لا قناعة تطويل بلاط ان ذكيني في دفع اير و صاحب البشراق ان يعلم ان البيولي وان كانت جوهرا قائما بذاتها لكن فعليتها فعلية القوة وجوهها جوهريه الاعتقاد كما صرح المشايخ وهي مبهمة بذاتها محصلة بالصوت في هذا انها جوهرا علماني فلا تشعير بذاتها فضلا عن غير ذلك الثاني ان المراد ان الاشياء اما وجودها لا استكمال ان نفسها او وجودها لا استكمال غير انما العقول المفارقة والنفس لما كان وجودها لا يستكمل في ذاتها بتحصيل العلوم التي تشبه بالمبدء الاعلى جل مجده اذ كانت ذاتها والآلات الجسدانية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كانت وجوداتها لا استكمال ان نفسها بل لا استكمال غير انما النفس لانها كما يجوز سائر الخواص لها لم تدرك ذاتها واور وعلية ان حصر الاشياء في هذين القسمين كما يفهم من العبارة ثم وجيب ان المراد حصر الاشياء التي لها مدخل في الادراك وعلى هذين القسمين لا يدل كلام الشيخ الا على كون العقول المفارقة والنفس عالمة ولا يدل على كون علومها حصولية او حصولية كما قال الشيخ حتى انما شئت ما قال الشيخ ان الاشياء اذا فاد بعض الحقيقين قد سرح ان معناه ان من الاشياء ما وجودها حاضرة عندنا ومهيمة وجوداتها ليست حاضرة عند نفسها والاعراض الممتدة من القبيليات الثانية لان الاعراض استقلال لها في ذاتها فلا حضور لشيء عندنا لما هو ان لا استقلال لا يحضر عند شيء والمتمتات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لها عند نفسها أصلا والمفارقة ان النفس لما كانت حاضرة عند نفسها وغير غائبة عنها لاجرم اذ كانت نفسها لان الادراك حضور المعلوم عند المجرد وهذا بناء على ما قالوا ان لا صلوح للادراك لا المجرد والحضور عنده كما في الانكشاف والادراك والآلات الجسدانية لما لم يكن وجودها حاضرة عند نفسها بل عند غير ذلك لكونها اعراضا ممتدة بامتداد المجال لم تكن شاعرة لانفسها وتفسيره على ما يستفاد من كلام بعضهم ان الاتصالات الممتدة حادتها الاتصالية هي الكثرة الانفصالية على متصل الفصل فهو منفصل بالقوة اذ كل جزء منه مفصول عن الجزء الآخر لا محالة ومجرب وكل جزء غير صاحب فعلية لوجوده ولا حضور لذاته في ذاته بل في ذاته يغيب عن ذاته وتصله عين استعداد لانفصاله ليس له التحصيل الوجودي قد ركن ان يجمع اجزائه ولا ين البقاء بالشكل ولا آخره فظاهرة يفقد بطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله يغيب عن آخره آخره جدره اطله بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا بعض بعضه لا ينفصل عن الكل واذ كانت ذاتية عن ذاتها فكيف يكون لغيره حضور عنده فلا يكون مدركا لذاته وبهذا يظهر سخا فتة ما قيل ان الجسم الطبيعي جوهرا موجود لذاته فيلزم ان يكون محلول لذاته عاقلا لذاته وبناء على هذا التفسير يدل كلام الشيخ على كون علم المجردات انفسها حضور قوله المشار اليه لا يخفى على المتفطن انه انما يستلج الى جعل المشار اليه بقوله فلذلك الخ مجموع التجرد وكون وجودها لها لو كان محسنى قوله وجودها لها قياما بذاتها بمعنى عدم قيامها بالحصل المستغنى

والا فوجودها لها بمعنى عدم قيامها بالمادة والموضوع هو معنى استكمال نفسها او بمعنى حصولها عند نفسها كما لو كانت
 مثالا لايه وانما اتي على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع امرين لانهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع امرين ^{الاول}
 قيام الشيء بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثاني تجرده بذاته واحترزوا بالقيود الدال على ان من مطلقا بالاشياء
 عن الماديات مطلقا سواء كانت متفرقة بالمادة او بغواشيها وما يتجرد به من عامل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
 بالمعنى الذي ذكره ليس بحدركه وهذا ظهر سخافة وهم من توهم ان ترتب الادراك على اقيام بنفسه التجردات في
 ومناطه ليس بحضور شيء عند شيء كيف لو كانت اجزاء المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء كما
 مدركة فلا يصح التفرع على مجموع الامر من لو سلم فيلزم كون البعد المجرى الذي سبب شراقيون له وجوده انما هو بنفسه
 كونه جوهرا متوسطا بين اجزاء الجسمانية والحقول المجردة مدركا لوجود الامر من فيه عندهم مع انه لم يقبل احد ذلك لان
 كون مناط الادراك حضور شيء عند شيء مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان في ذلك الشيء مستقلا ومجردا عن المادة ونحوها
 لما عرفت ان الماديات والامتدادات كل جز منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
 حضور شيء عند لا محلا وباجمالة لما لم يتصور حضور شيء عند شيء على تقدير كون الشيء ماديا او غير مستقل في الوجود فلا يمكن كون الاعراض
 حاضرة عند اجزاء المادية والاعراض صلا على ان يقول يكون ترتب الادراك على مجموع اقيام بنفسه التجميع التي هي
 الاتفاق وجعل مناط حضور شيء عند شيء مع ان حضور شيء عند شيء لا يمكن الا اذا كان في ذلك الشيء مجزئ عن المادة ونحوها
 وقاما بنفسه عجيبة او اما قوله ولو سلم فيلزم انه فني غاية السخافة اذ البعد المجرى على تقدير وجوده لا يرتب متدا وقد عرفت
 ان الامتدادات كل جز منها غائب عن الآخر فهو ليس بمجرى عن المادة وغواشيها والتجرد الذي جعلوه منسلا للمادراك
 انما هو التجرد عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرى مدركا صلا لانه ليس بمجرى وعن غواشي المادة وقد اجاب بعض ناظر
 كلامهم شيء عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق المشائين النافين لوجود البعد المجرى وروايتهم انهم
 فمادة النقص ليست بتحقيق عند المشائية وتعتقب عليه البعض الآخر من نظائر كلامه بان مناط الادراك عند الاشراقية وفيه
 انما هو التجرد والقيام بنفسه فيجوز ان يكون من ادشيخ حصر الاشياء في قسمين على كلام المذهبين لا على طريق المشائية فمادة
 واقول ان الكلام يدل على غلظة عظيمة عن مذهب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون الشيء نورا لذاته لا تجرده
 عن المادة ولو جهتها وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته وكونه نورا لذاته
 لا تجرده عن المادة وعظم خص على زعم المشائين من كون التجرد مناطا للمادراك بوجوه منها ما قد نقلناه في الدرر السابق
 فقد ظهر ان الميراث ادشيخ حصر الاشياء في قسمين على كلام المذهبين بل مراده المحصر فيها على طريق المشائية فقط ومادة
 غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي بهنا كلام آخر في غاية الصعوبة والاشكال هو انهم عن انهم صرحوا بكون نفوس الحيوانات النعم
 غير محبقة بل عملها مادية مع انه لا سبيل الى انكار ما ادركها انفسها لانها تطلب للملأمة وتترسب عن المنافرة وقد صرح

وقد عليه قوله ونفس الخ اذا تجردت لمخارقة عن المادة ايضا مقبلة في مفهومها فانطبق عليه اصل الاشكال

بذلك الشيخ في مواضع عديدة من كتبه فتح كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الجزء الآخر صارت نفوسها
مركبة لانفسها فقد بطل قولهم كون الادراك ليس الامرين شيان الجبر والمجود والحاصل ان كون الادراك مشروطا بالتجرد طلب
قطعا فان الجبر لم يترك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات الجبر لم يترك ذواتها ادرك قوتها الوهمية حيث قال في التعليلات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست مجردة فهي لا تتصل بذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا تكون معقولة بل الوهم لها
بمنزلة العقل لان قلت لا يخلو ما ان يكون قوتها الوهمية مجردة وغير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات الجبر مركبة لا كلييات
وان كانت غير مجردة فلا تكون مركبة أصلا ولا يطل قولهم مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة ونحو شيئا بالجملة الاشكال غيرنا كطما لا تخفى
قوله اذا تجردت لمخارقة الخ استدلوا على كون النفس حرا مجردا ومفارقة للمادة بانها تتصل بالكليات المجردة عن المادة ونحوها
فلا بد ان يكون الصورة الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والا لم تكن الصورة الحادثة فيها مجردة
واعترض عليه بوجه منها انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم مجاز ان يكون العلم بالاشياء الاشياء
على النفس من ان رتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلحقها النفس من هناك كما يدرك ما تنقش من الجزئيات
في آلاتها بل مجاز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرسم صورة شيء في شيء أصلا ومنها ان الكل كان
مجردا عن العوارض المادية لكن مجاز ان يكون صورته الحادثة في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لما له تلك الصورة كما ان نقش النفس على الجدار مطابق مع عدم سوائه لتمام
ماهية قال الشهيد المحقق قدس سره في حاشي التجريد هذا ان لا يراد ان يندفع ان ثبات الوجود الذي يبنى على النحو الذي
واعترض عليه العلامة القوشجي بان الوجود الذي يبنى ليس بارتسام الصورة في الذهن قيا مابا فلا يتم الاستدلال بتجريد
الاشياء ان هذا الكلام من العلامة القوشجي مجتهد جدا واتحق ان ندين لا يراد ان يرجع الى طائل الاول
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضه اذ قد ثبت في محله وتحقق ان يغير انه يجب حصول صورة المعلوم
في العالم وايضا القول بان الانكشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلك الصور من هناك للجبر شيئا
فانك قد عرفت ان الماديات تغيب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها أصلا فضلا عن ان يحضر عند مجرد
او ما يرسم في مجرد وهذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت انفس مجردة عن المادة ونحوها واما الثاني فلا يلزم كون
المرتبة في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالموضع المعين والمقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون
مركبا لان النفس مركبا بما هي كالمسح ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد موجودة فلا يصح
كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية أصلا وان كانت الكليات ذات افراد موجودة في احسن

قوله والآلات الجسدانية الخمس كانت بالغة اذ ظاهرة وجودها لاندواتها بل لغيرها كالعين في المراد بها هي
هي القوة الباصرة الموقوفة في تجويف ملتقى العصبين لنا بتبين من مقدم الدماغ المتباعتين الى العينين لا الجسم
المخصوص قوله فلذلك لا يخفى ولعدم كونها مفارقات ايضا ولم يتعرض به لظهوره وكفاية احدها قوله لم يتجلى الخ
لانه انما ادرك في اقل على تقدير وجدان الاثر منى في الوجود في بالوساطة فاذا كان جودى في بالاسالة
محقق اقوى منشأ الانكشاف *

فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس وانه بوضع خاص مقدار متقدر وشكل معين غير با من العوارض
المادية والا لم تكن مطابقة الاشخص من افرادها يكون في كل شخص مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المتقدرة
بتلك الصورة فلا تكون مطابقة لاسائر افرادها فلا تكون تلك الصور هي الكليات صورة النفس المنقوشة على الجدار لا تكون مطابقة
لكل فرد من افراد الماهية النفسية بخلاف الصور الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها خلت الصورة المنقوشة
على الجدار ما لتلك الصورة بالصغر والكبر لا يمنع مطابقة الصورة لما له الصورة اذا لا بد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة
مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لما له الصورة وان خلت الصورة وما له الصورة في الصغر والكبر وهما كلام طويل ليس من شأننا
قوله اذ المراد بها انه اعلم ان بعضهم توهموا ان معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجوبا لاندواتها كالعين مثلا بل لغيرها
وهي القوة الباصرة ان في الكيفية هي القوة الباصرة واورد عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين بمعنى الجسم المخصوص
قائمة بالباصرة وهذا ظاهر البطلان قال بعضهم ان قوله كالعين مثال للنفس وضمير هي راجع الى الآلات المعنى هي هي الآلات
الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا اختلاف بعيدا عن عرضة الحاشي جعل قوله كالعين مثلا للآلات حكم بان ليس المراد بها
الجسم المخصوص لان ليس بآلة حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا والعلاقة بينها عاقل وقوله هي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعين
والحاصل ان ليس المراد بهن في هذا القول الجسم المخصوص فانه لا دخل له في الادراك لانه ليس كذلك ولا لانه لا ادراك بل المراد بها القوة الباصرة
وبعضهم حملوا قوله كالعين على التشبيه زعموا ان معنى الكلام بان الآلات الجسدانية وغيرها من الاعراض ليس لها وجود لذاتها ووجودها عند
انفسها بل وجود تلك الآلات محالها وجودها لغيرها وهي النفس هي هي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولا يخفى في ذلك الخلل والخطا
قوله وكفاية احدها انه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه معنى عدم قيامه بالحل المستثنى فقط وكذا تجرده
عن المادية ونحوها لو كان محل عامل لا يمكن في كون الشيء مدركا بل لا بد من كونه قائما بنفسه كونه مجردا عن المادية ونحوها لا محل
قوله لانه انما ادركه محصلا ان الصورة انما تكون مبدء الانكشاف في الصورة لكونها وسطا في حضور ذي الصورة
عند المدرك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا يخفى ان هذا انما يدل
على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورة عند المدرك لا على ان العلم بنفسه في كل الشيء
واعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم المخصوص من المعلوم بوجه اخر منها ما قال الشيخ في تعليقاته بعيد الكلام

والقول يجوز كون مناط العلم هو الوجود في ذاته في بعضه عن الانضمام قوله حاصله الخ الظاهر انه محل الكلام الكلي
كما ينادى المصدر الى المصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومتفق عنه وحصوله ان تعقل الشيء وادراكه هو وجوده
للذات المجردة وخصوما عندنا بالابو سطة كوجوده في ذاتنا وصوره عندنا فانه بواسطه وجوده في الصورة المتحدة معدنا او بدونهما
كخصوما وصوره في العلم عندنا وعند تعالي المجردات لما كان وجودها لانفسها وصورها عندنا بواسطه غير ما يكون
وادراكها لها بذواتها لا بما عندنا

الذي نقله الشارح بهذه العبارة اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثر يحصل في فكيف يدرك في ذلك
هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت اعرف من ذلك اثر علامته من العلامات انه اثر ذاتي وان حضرت اثر
من ذاتي في ذاتي او في آلة ذاتي ثم احكم بان ذلك اثر هو من ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك اثر وبين ذاتي فاحكم فاحول
في الاثر هو اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لا من ذلك الاثر فان قيل من اثر آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيستر الى ما لا ينشأ
بالضرورة ويكون ادراكي لذاتي لا الاثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان بل ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا
اثر منه بسبب يوجد اثر منه في خلقه وجد منه في مكان ادراكي لدايم فاذا ادركت ذاتي من اثر يوجد لي وليس الا الوجود ثم
وجدت في الاعيان لي لا يعزى فاذا ادراكي لذاتي من ذاتي تيم اتم ما لوجه ادراكها من اثر وانا ادركت ذاتي انتم
ومنها ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراف ان الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بشال لذاته في ذاته
فان علمه ان كان بشال مثال لانانية ليس هي فهو بالنسبة اليه هو المدرك هو المثال فيلزم ان يكون ذلك لان
بعينه ادراك هو هو لا ادراك هو هي وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غير ما هو محال بخلاف الحاجة فان
المثال ما في ذلك كل هو ثم قال ايضاً ان كان مثال من لم يعلم مثال نفسه فلم يعلم نفسه وان علم انه مثال نفسه فقد علم
نفسه لا بالمثال قول هذه الدلائل مع ما فيها من الاقتناع انما دلالتها على ان علم النفس من اتمها ليس بحصول
صورتها فيها ولا تدل على ان علم النفس من اتمها ليس باجزائه عليها فافهم وانتظر كلاما سيب وعليك ان شاء الله
قوله بعيد ذلك لا حصول صورة الشيء عند العالم لما كان كافي في انكشاف الاشياء فخصو الشيء عنه يكون كافي بالطريق الاول
قوله وحصوله ان تعقل الشيء اه قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الجزء السادس من كتاب الشفا شبه
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك نحو من الاسماء فان كان الادراك ادراكا لشيء ما وهي فهو اخذ
صورة مجردة عن المادة تجردها الا ان مراتب التجرد مختلفة ومنها ما متفاد ومنها الصورة المادية يعرض لها
بسبب المادية احوال امور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة قارة يكون التفرع عن المادة نزعا
مع تلك العلامات كلها او بعضها وتارة يكون التفرع كاملا وذلك بان يجرد المعنى عن اللواحق التي لها من جهة المادة
مثلا ان الصورة الانسانية والمادية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيه اشخاص النوع كلها بالسوية وهي محدثا شيء

وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص ذلك الشخص فكشفت ليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت
الطبيعة الانسانية ما يجنب فيها التكاثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لثرت
لاجل انها انسانية لما كانت لهم وفان احدى العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التكاثر
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض هو انها اذا كانت في مادة حصلت من تقدر من الكم وكيف لاين
والوضع بجميع هذه الامور غيرية عين طبعها وذلك لان لو كانت الانسانية هي على هذا الوجه واحد آخر من الكم وكيف
والاين والوضع كان كل انسان محبب ان يشترك فيه فان الصورة بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه الامور
العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارنها يكون قد حقهها هذه اللواحق فحس ياخذ الصورة من المادة
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة وانما زالت تلك النسبة بطل ذلك اخذ لانه لا يخرج الصورة عن المادة
محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايقر في ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال فتعمل فانية بغير الصورة المنزوعة
عن المادة تبعية اشرف ذلك لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجودها وتما لان المادة
ان غابت وبطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذها اياها قاصدا الى العلاقة بينها وبين المادة فاما
الا ان الخيال لا يكون قد حبرها عن اللواحق المادية وليس لم يحبرها عن المادة تجريدها تاما ولا مجردة عن اللواحق
لان الصورة التي في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وكيف ما وضع ما وليس يمكن في الخيال ان يكون
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو ما تخيل الخيال ذلك الانسان ولما الوهم فانه قد يقدح قليلا هذه المرتبة
في التجريد لانه يتناول المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة تلك وذلك
لان الشكل والوضع واللون وما شابه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا للمواد جسمانية واما الخيول والشر والموافق
والمخالف وما شابه ذلك فهي امور نفسها غير مادية وقد يعرض لها ان يكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خيرا وشر او موافق او مخالف الا عارضا بحسب وقد يعقل ذلك
بل يوجد قسمن ان هذه الامور هي في نفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك في مثال
هذه الامور فان الوهم قد يدرك امور غير مادية وياخذها عن المادة كما يدرك ايقر معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع اذن اشد تنقصا واقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرى والصورة عن لوجت
المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب ما يقياس لها ومتعلقة بصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة مشاركة الخيال
فيها واما القوة التي تكون الصور مستتبعة فيها اما صور موجودات ليست مادية البتة ولا عر بها ان تكون مادية
صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علل المادة من كل وجه فقتبين انها تدرك الصور بان تاخذها اخذ المجردا

عن المادة من كل وجه فاما هو مجرد عن المادة من كل وجه فاما مرقية نظاها واما هو مجرد عن المادة اما لان مجردة ما هي
او عارض ذلك فينظره عن المادة عين الواجب المادة معه فيا غده اخذ مجردا يكون مثل الانسان الذي يقال له
على كثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثرة طبيعة واحدة ويفرضه عن كل كم وكيف اين وضع ما هي وبلو لم مجردة عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي ادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي ادراك
الحاكم العقلي انتهى وهكذا قال في النجاة وقال في الاشارات اشئ قد يكون محسوسا عندنا بشا بهة ثم يكون متخيلا
عند غيبة مثل صورته في الباطن كزبد في الذي ابصره مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندنا يتصور
منه مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عندنا يكون محسوسا قد غشيت غواش غريبة عمرها هيت لو ازيلت عنه لم تؤثر في
كنه ماهيته مثل اين وضع وكيف مقدار بعينه ولو توهم به بل غيبه لم يثرفي حقيقة ماهيته انسانية وحس نيا له من حيث هو
منعوت في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرده عنها ولا ياله الا بعلاقة وصفية بهيئة مادية ولذلك
لا يتشبه في الخلق بصورته اذا زال فاما الخيال الباطن فتخيل مع تلك العوارض لا يقدر على تجديده لمطلق عنها لكنه
عن تلك العلاقة المذكورة فتوهم صورته مع غيبوته حاطا واما العقل فيقدر على تجديده الماهية لكنه تنفقه لحواس
الغريبة المستشبهة اياها بآثار عمل محسوس على اجلة معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرح انواع الادراك
اربعة احدهم تخيل متوهم فتصل الاحساس ادراك اشئ الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيأت مخصوصة
محموسة ان لا يربط الوضع والمتى والكيف الكم وغير ذلك في بعض ذلك لا ينفك الشئ عن شاكلها في الوجود
الخارجي ولا يشاركها فيها غيره وتخيّل ادراك اشئ مع الهيات المذكورة لكن في حالتها حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني الخيرية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالاشئ الخيري للوجود
في المادة لا يشاركها فيها غيره ولا يتقّل ادراك اشئ من حيث هو فقط لا من حيث هو شئ آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فمذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروطة بثلاثة اشياء حصول المادة واكتناف الحياة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثاني
مجرد عن الاولين الرابع عن الجميع انتهى والحاصل ان المدركات باجزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس لا يتوقف على التخيّل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم اما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية واما ما كان فادراكها يتقّل فالمدرك لا بد ان يكون مجردا اما مجردا اما وهو المعقول او تجريديا ناقصا
وهو المحسوس باحدى الحواس يختلف الادراكات بقتلاف تجرده فالبصر مجرد للصورة عن المادة لا عن اشئ
كما لو زعم الخادم اللون والشكل المعين غير با واما الخيال مجردا وتجريديا زائدا على التجريد الاول لكنه لا يجرد بالكلية

فقطعلها بالمعنى المصدرى هو وجودها لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شأن العلم
المختصوى فبمعناها فافهم قوله بحقيقة تعييدية موجبة للكثرة هي الحقيقة التي تتغير بتغيرها بالمصدق فان كانت معتبرة
في العنوان بان كانت داخلية في حقيقة وقوامه فتوجب التباين بالذات ان كانت في المفهوم والعنوان فقط بحقيقة
الاكتشاف بالحوادث الخارجية والذهنية بالنسبة الى الاشخاص فتباينها لا اعتبارا لما حصل له لا بد ان يعلم ان الحقيقة
للشيء كما تلت على نفي التباين بين مصدرى العقل والعقل في تعقل المجزئات فبمعناها كذا كانت على نفي التباين بين
مصدرى العقل والعقل ههنا فان العاقل ههنا هو عاقل وجوده له وحاضره عنده فهو بهذه الحقيقة معتقل

فلا احتياج في هذا النقص من الادراك الى المقابلة والوجه مجرد التجربة ازيد من تجريد الخيال ففى هذا النحو
من الادراك التجريد بالنسبة الى الاول كشد واما القوة العاقلة فتجربها تارة ما فقد ظهر ان مناط العاقلة
والمعتقولة عند فهم كون شيء مجردا عن المادة ونحو شيها بالكلية ومدار الحاشية والحسوسية على كون الشيء متعلقا
بالمادة نحو انما من المتعلق فمطلق الادراك لا يجب فيه التجربة بالتمام فانه انما يكون تجزئيا تام ونزع بالغ
قوله فقطعلها بالمعنى المصدرى آه اذ لا يتصل بالمعنى المصدرى عبارة عن وجود شيء موجود بالفعل وجوده
بنفسه مدارا وادراكه بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له وانت تعلم ان القول بكون الشيء بالمعنى المصدرى صادقا
ومحمولا على الوجود الهنئى المصدرى او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشايع ههنا اذ تضاد المصادق وحده شرط
بكون احدهما حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدرى ليس حصة للوجود المصدرى ههنا ولا بالعكس فافهم
قوله وبمعنى الحاضر عند المدرك كذا قال الامام الرازى لو كان عقل الذوات المفارقة غير زائد على ذواتها بل
يكون ذواتها وعقليتها لذواتها شيئا واحدا لكنا اذ اعتقلنا باعتقلنا عاقلة لذواتها وليس لك اذ نحن بحصول
علمنا بوجودها يحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى شيئا فبرهان آخر متولد من مقدمات غامضة
وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليةها ومعقليتها لذواتها واجاب عنه مصدرى
فى حواشى الآيات الشفاهان علمنا بوجودها انما يقتضى حصول صورة عقلية منها فى ذهننا وتلك الصورة هي صفة
منها فى ذهننا وجوداتها فى نفسها هو بعينها وجوداتها لنفوسنا لا وجوداتها لذوات تلك المفارقات فمقتضى
قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود شيء لشيء ان يكون ذلك الشيء متعلقا بمقتضى تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا
بهذه الصورة فقطعلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الارح لك
لكن ليس علمنا بها الا نحو حصول صورة منها فى نفوسنا ومحصل ذلك الكلام يرجع الى ان ادراك الجواهر المجردة وعين وجودها الخارج
لا عين بالحقيقة فلا يلزم من ذلك ما بهية الجواهر المجردة وادراك ان عالم بذاته ومقتضى علمية بانه لا يتصل بمادة الاشكال لانه اذا
حصل الوجود الخارجى للجواهر المجردة فى الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ادراك وجودها الخارج

فخرج مهيأ لي خلافة كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع
العالم مغاير لموضوع المعلوم بالا اعتبارا كتنغير المعالج واما استعجال فقد اخطأ القول عما ينطق به الشيخ فقول كعصم كمانه
علاوة الدليل الشيخ الناهض على فني التنغير مطلقا والمقصود انها فني التنغير الذاتية فقط

ادراك ان الجوهر المجرد عالم وان لم يلزم من ادراك ماهيته ادراكه عالم اقول ان المتكلمين مجمعون الاشياء بينهما في الكثرة
لا يميزون الى حصول الوجود الخارجي للاشياء بل يميزون ان الماهيات محفوظة في اسماء الوجود وظروف التقرر
وحصول الوجود الخارجي بعينه في الذهن بطل عندهم تحقيقهم وسيجي بيان ذلك ان شار الله
قوله فمن مهيأ له لما اجمع الخلاصة على ان صدق العاقل والمعتول في علم شيء بنفسه احد محض من دون تعبد
وتغاير ههنا اعترض عليهم الامام الرازي في شرح الاشارات بوجوب الالوان لو كان عقلنا وانا نفسنا على ان يكون
فعلنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا وحيث يكون هو ذاتنا بعينه ويلمح في التركيبات الغير المتناهية واما ان
لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان يكون علمنا بذاتنا نفسنا وانا في ان حصول شيء لنفسه يقتضي تغاير
كما ضاقه شيء الى شيء واما في مقتضى اقتناع كون الشيء عالما بنفسه فالقوله المحقق بطوسي في جواب هذين
الامرادين ان بينهما تغايرا بالاعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيرة ذاتنا بنوع من الاعتبار
والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات جهنية لا تنقطع مادام المقبر يعتبر بها واما علمنا بذاتنا لاصنى له الا ان ذاتنا غائبة
لذاتنا وليس ههنا الامر واحد بالذات هو ذاتنا لكن فيه تنغير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبارها حاضرة مغايرة باعتبارها غائبة
وهو باعتبارها حاضرة معلوم باعتبارها حاضرة له عالم خالقه ليس الاعتبار بالاعتبار في الامور الاعتبارية ينقطع اعتبارها
فلا يلزم مجرد الامور الغير المتناهية بالاعتبار في دفع الثاني ان تنغير الاعتبار كات حصول الاضافة فان المعالج لنفسه معالج
باعتبار آخر وليس كان في الابدان لا يقتضي تقدم الموجد الموجد بالذات اعترض عليه اشراف في كتبه بانه قد شبه عليه التعلية
الذي يستحق العلم بالتغاير الذي صدق العلم ليس تنغيرا في المصدق ههنا او مصدق العاقل في العاقلية والمعلومية امر واحد بالذات
وبالاعتبار هو نفس ذاتنا بالامر زائد مقبر فيه وبهذا اختلاف المعالج والمعالج فان النفس معالج مرجح فيها طيب معالج
من حيث انها مرغوبة فقد خلت بالاعتبار ولو كان ههنا اي تنغير اعتباري لكان المعلوم مقيما لذات العالم من
حيث هي بناء على هذا التحقيق يمكن دفع الايراد الاول بانه ان يريد علمنا بعلمنا بذاتنا بمصدق علمنا بذاتنا فهو
فانما بلا تنغير ههنا فليس هناك تعدد وتنبيه ههنا فضلا عن التكرار وان يريد علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا مع اعتبار
فان قطع النظر عن الاعتبار ينقطع التكرار واما اندفاع الثاني فبان حصول شيء شيء في علمنا بذاتنا عبارة
عن عدم ضيوبة ذاتنا عن انفسنا وعدم غيبتها عن انفسها ليس اضافة حتى يستعمل التعدد والتغاير في ابل
قوله حيث قال له علم ان المحقق الدواني ايضا مقتضى اشراف المحقق بطوسي حيث خرج الحاشية القديمة بالتغاير الاعتبار

بين العالم والمعلوم والعلم في علم النفس انما هو شئ على صاحب الالف لم يشينها ليجتاحت قال كيف يظن ان
 علم الموجودات يخرج الى حيشة تقييدية فيه على ان يكون في ذاتة شئى بازاء العالمية واخر بازاء العلوية ولا تتمه من شئ
 من شئى لتحصيلى في الصنعة فضلا عن ان يرتضيه من في نفسه قوة طابحة لفعلته طاهر صوة منضجة للحكمة قد شيا
 لا على البراقة في العلم ان محتوية شئى هي كون باهية المجردة لشئى وماقلية هي كون باهية مجردة لشئى له لا شئى ان يكون
 ذلك شئى هو وتغيره وجوده لمحتول في ذاتة هو وجوده لمدرکه وجوده لمدرکه نفس معتولية في حيث ان المجرد كان في وجوده لذاته
 بخلاف المادى فان وجوده في ذاتة هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وامنه بازاء العالمية هو ما من بازاء العالمية
 الا انك انما است بينه وبين الذات العاتلة لمحتولات هي غير باهية بهتبارك في ذاتة لها هوية المجردة لذاته عالا
 ومكنت في ذلك من بازاء العالمية وباعتبارك ان هوية المجردة لذاته معتولا وضعت هذا منه بازاء العالمية لا على ان في آ
 احد الاعتبارين بخلاف الآخر فاختلاف الاصح يتبع اختلاف الاضافة الحاصلة بالمقايضة ولو كان كما يظن لانجرام الامر
 تغاير اعتبارات المبدأ الاول القيوم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقلية والمحتوية وسائر الشئى من الصفات
 كثره الحيشات في ذاتة تقدر من مجده وهل هذا الا شئى كمرج وزيف فضيح في معرقة الجنب الربوبى وهل حكم البرهان
 الا ان يتعالى عن امتثال كل صقع قد يسميه ويرتفع عن شيا به سدة احديته فليس هناك الا كثره الاسماء بحسب الاسباب
 والافانغاة اللازمة من المقايضة بينه وبين غيره وحيشة الوجوب بالذات اعنى القيومية هي بعينها جملة الحيشات التقييدية
 الكمالية بحيث يكذب بقدر حشيتين كماليتين على الاطلاق فيصدق طلاق اسماء الحيشات الكمالية بالاسم على الحيشة
 الواحدة الحق على ان لا يكثر اعتبارات الذات يكون انما كثره شئى تسمية فقط وكبرياؤه على عن كل شئى وتحتوي لمقام
 ما افاد انما العلم مظهر ان مصداق العاقل في علم المجردات لنفس نفسها مغاير لمصداق لمحتول العلم مطلقا عبارة عن
 صفة انصافية مغايرة للعالم والمعلوم فمصداق العلم في علم النفس انما هي نفس من حيث قيام تلك الصفة بها ومصداق
 هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج بالكثرة انما هي نفس انما هي من حيث قيام صفة المعالجة بها
 ومصداق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها وبالحجاة العلم صفة واحدة بالحققة تختلف بتفاوت تعلقاتها فان كان
 متعلقها امرافا باعن العالم كان تعلقها بتوسط صورة الحاضرة منه عند العالم فيسمى العلم حصوليا وان كان متعلقها
 امر غير فائز بعن العالم كنفس ذاتة وصفاته كان تعلقها بالذات بلا توسط الصورة فيسمى العلم حصوليا
 لا ليس بتوسط حصول الصورة واستدل عليه بظلاله بان العلم له معنى المصدرى الذى يعبر عنه بداهة
 منتزع عن العالم بالعلم المحضوى كما انه منتزع عن العالم بالعلم الحصى والاشارة عسى ان يكون مكابرة واما
 المصدرى عبارة عن الحدث من حيث تلبسه بالفاعل سواء كان تلبسه جزأ منه او خارجا عنه لم يوحى ما معه فكونه
 مشتركا بين العلم الحصى والعلم المحضوى دليل على ان بينهما معنى مشتركا هو الحقيقة المعبرة عنها بداهة

فلا يريد ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير العنوان من المعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون المعبر
 امر اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حصوليا كيف يصح لمحتش ان العلم الحصولي هو شيء مرجح العوارض
 الذي يبيح ان العلم المتعلق به علم حصولي لا حصولي بذاتية توجبه الكلام وانما علم حقيقة المقام قوله والعلم المتعلق به
 علم حصولي لان الذات لما خذوة مع الحيثية لم تكن عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرفها لا وجودها في الظرف
 الخارج بوجودها الاصل بخلات لنفس فلا تكون نقلا لها لستد بالانتماء الى الشيء الواحد لثبوتها في علمها بالعلم حصولي
 وجودها في شيئين في طرف الاتصاف بخلافها لست عينها ولا حلولها فيكون علمها علما حصوليا اذا العلم المتعلق
 بالاشياء الغائبة عما يكون حصول صورة منها هذا النوع في التوضيح

وهو الحدوث الذي اذا اعتبر بمسببه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصديقا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
 المشتركة التي نسبة لمصدر الية بالنسبة الانسانية الى الانسان الحيوانية الى الحيوان فاشتركة دليل على اشتراك
 منشأ انتزاعه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على شدة كحقيقة الانسان الحيوان اما العلم الوجه سبحانه بذات
 فلا يدل برهان على انه نفس ذات وليس حقيقة منضمة فاعلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بستان غير متزج عنه سبحانه اذا القول
 بتميزه عنه سبحانه يعنى الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علمه سبحانه بذاتة ولما لم يدل برهان قاطع على ان
 مسبب الانكشاف في علم النفس ذاتها وغيره من المخابرات نفس ذاتها فلا وجه لانتزاع العلم بالمعنى المصدري من
 الذات المعاملة فافهم قال الشارح كيف الذات في الظاهر ان يقال لذات الماخوذة مع الحيثية ليست سبحانه
 عند المدرك بلا توسط الصورة لانها لا تحضر عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون
 لها في تلك الملاحظة حصول وارغام لاحصول عند المدرك بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حصوليا
 قوله فلا يريد ان القائل به وذلك ان المراد بالذات الماخوذة مع الحيثية في قوله كيف الذات الماخوذة الخ
 مجموع الذات الحيثية ولا ريب انه امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حصوليا لتلك المجموع عند نفسه
 قوله فلا يريد ان القائل به لا يربطها على نفي التغاير مطلقا اذ دليل الشيخ المذكور سابقا قائم عليه بل هو ملاوة دليل الشيخ والمقصود منها
 نفي التغاير المذكور فقط اذ ما رآه المحتش لا يخفى على ذوي بصيرة ان الشارح كيف الذات في وجه الخطأ من علم التغاير
 مصداق العالم والمعلوم في العلم الحصولي لم يذم صاحب الية التغاير كقمتي بين العلم حصولي فيكون قوله هذا على
 قوله لان الذات آفة فيه انه يجوز ان يكون الحيثية المعتمدة مع الذات غنية موجودة في
 الخارج فالذات الماخوذة معها لا تكون غنية موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها غنية بارة
 يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباريا
 قوله فلا يكون نقلا لها آفة لما كان العلم الحصولي عند الفلاسفة احد ثلثة امور هي ان يكون المعلوم عينيا للعالم لا لآلة

يجوز ان يكون الشيء نفسا لنفس من فن ان يكون موجودا في الخارج والاصل في اذ القدر الضروري في الانضمام
 الانضمام ليس الوجود في المنعوت محتمل ان يكون الموصوف في الخارج وينضم اليه الصفات مع كونها موجودة
 فبهذه فافهم قال الشارح في الحكيمية والمقصود ان وجوده عليه بان العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه به من مترشح
 عن علم النفس والمجربات بنفسها قطعاً واذا كان العلم بالمعنى المصدرى مترشحاً عما يصح انتزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية
 عن ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايقة ولا يمكن ان يكون الموضوعات المتضايقة مترشعة عن ذات
 واحدة الاجزاء مختلفة معتبرة في مرتبة المصادق او مصادق المتباينات محتمل ان يكون احداً فيجب ان يكون مصداق
 العالم متباين المصادق للمعلوم والمصادق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العالم المتقول احداً واجاب عن بعض المحققين
 قدس سره بما يحصل ان العالمية والمعلوماتية وكذا العلم والمعلوم لا تضايقت بينهما في علم شيء بنفسه او معنى علم شيء بنفسه
 عن نفسه بوليس اضافة حتى يكون العالم والمعلوم متضايقين فيكون العلم الذي هو عبارة عن معنى غيرية شيء عن غيرية مضايقة
 للمعلوم فيجوز ان يكون شيء حاضر عن نفسه مبدئاً لاكتشاف نفسه من حيث ان كفاية مبدئية وبغير نفسه ثم قال كيف
 من هذا المورد هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيئاً متضايقاً بالقياس الى شيء واحد تعقب عليه كاستاد العلم ^{مطلد}
 بانه اما ان يكون العلم بالمعنى المصدرى المعبر عنه به من مترشحاً عن الذات الحاكمة او لا يكون والثاني ظاهر البطلان بالخطا
 ايقر لا ينكر وجه انتزاع العلم بمعنى وشئ من تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى مضايقة لمفهوم المعلوماتية
 ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه مضايقة لمفهوم المعلوم لمشتق من هذا المعنى باعتبار وقوعه فلا
 لا تكار التضايف بين العلم والعالمية والمعلوماتية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك الموضوعات متضايقة فلا يمكن ان يكون
 مصداقهما واحداً وعدمية شيء عن نفسه ان لم يكن اضافة لكنه يصح انتزاع معنى ضافي وهو ما يعبر عنه به من مترشح
 لا تسكا لتضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدرى من الذات الحاكمة
 لنفسها ولا اجترأ على انهم يجردون عليه اذا صح انتزاع العلم بالمعنى المصدرى ومفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من
 الذات الحاكمة فلا مجال لا تسكا لتضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم اذا العالمية المستترجة
 عن الذات الحاكمة لنفسها اما ان يكون بازائها معلوماتية او لا يكون الثاني ظاهر البطلان وعلى الاول فالمعلوماتية
 التي هي بازاء العالمية في علم الذات بنفسها اما ان تكون مترشعة عن تلك الذات ومترشعة عن غيرها والثاني مطلق
 محتمل الاول قطعاً بمقتضى ان بين العالمية والمعلوماتية في علم شيء بنفسه تضايقة بالاربع اما ان شيئاً لا يكون
 متضايقاً بالقياس الى شيء واحد اي اذا كان الموصوف بها واحدة فليس كلياً فان العلاج والعلاج فيها اذ كانت
 النفس فيهما متضايقان مع ان الموصوف جهادات واحدة هذا كلامه الشريف واقول انهم عرفوا المتباينين
 بانها الامران اللذان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكر وان القيد الاخير

قوله في الحاشية واللام فيها نحن فيه ليس الخ محل غرضه ان وصفها لاعتقاده من العقولية من الصفات الغشائية التي تصدق
عليها نفس ذات الوصف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للوجوب تعالى فلا يردان الاتصاف بها ممكن لها والاتصاف
بشيء ممكن سبق بالاتحاد والنفوس يتعداوان باجدها صارت عاقلة وبالآخر معقولة بقوله فيما فالعقل والمقول
والعقل الخ والالزام ان يكون علمها بانفسها يحصل صوابا

لا خال لتضائفيين كالأبوة والبنوة العارضتين لشيء لا من جتين في هذا الكلام مض على انه يمكن ان يكون شيان متضائفيين
بالقياس لشيء واحد ان الأبوة والبنوة العارضتين لشيء من جتين لشيء طرفي ضائفة واحدة بل كل منهما طرف ضائفة اخرى
ولو كان الامر كما زعم هذا بعض لما صح قولهم ان العقيد الاخير لا خال لتضائفيين كالأبوة والبنوة العارضتين لشيء من جتين قابل
قال الشارح في الحاشية من غير ان يوضح لا يخفى على الشارح ان لا يلزم من كون المعقول بنفسه المجردة من غير ان يكون
مع حقيقة تقييدية موجبة للكثرة ان يكون العقل هو عينه المعقول بحيث لا يكون بينهما ضائفة أصلا لا ذاتا ولا اعتبارا بل يجوز
ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج النفس في شأنها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة بها
قوله فيكونان واجبة الثبوت أي اقول ان ادوا يكونان واجبة الثبوت لما ان ثبوتها لها غير معلل أصلا لا بحول لذات بل
متناف كحاصلها من التظهير فبما انه لا يلزم من كون صفة العقولية وصف متزعين عن نفس ذات النفس كون
لنفس نفس ذاتها مصداقا كحل من الوصفين ان يكون في ذلك الصفات واجبة الثبوت لها بهذا المعنى اذ ما يجعل لذات
فليت هي ذات فيصح ان يلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذا الوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونها غير
محلل أصلا وان ادوا بانها غير معللين يجعل متناف فلم يكن قوله كالوجود للوجوب ليس محله اذ وجود الوجوب جاز
ليس محله أصلا لا يجعل لذات ولا يجعل متناف لا يلزم كون ذاتها سببا في مجعولا العباد بالذات او لا معنى لكون
الوجود مجعولا ومحلولا الا كون منشأ انتراعه لك اذ لا تقر له سوى تقرر المنشأ فالصواب ان يقال ان النفس
بعد وجودها غير مظهر في كونها عاقلة الى كس صفة بقيامها كون موصوفة بالعقلية ولاني كونها معقولة بنفسها
الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالعقلية من سلة تصوفها يتعداوان استعداد وجود صفة
فيه واستعداد تعلق تلك الصفة به بل النفس بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما فيه من ذلك
قوله والالزام آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمقول والعقل في علم شيء بنفسه ان يكون علمه يحصل
صوتة فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امر اذ اعلى ذاته وهذا اللازم ملزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة
القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بشيء نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري ان كان
متعلقة بشيء بواسطة الصورة فهو علم حصولي ولعل ان تلك الصفة القائمة بالنفس منقطة الى التصور والتقدير
فيلزم انقسام العلم الحضوري الى التصور والتقدير والحكماء وان صرحوا بان العلم الحضوري لا يكون تصورا ولا تقديرا

قوله فيها وتحقيقنا هذا إشارة إلى قوله فالعقل المحقول ثم ما هو كالتجربة لجميع سبق وجه الظهور ان ما سبق قيل دلالة
ظاهرة على ان المحقول هنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة المحسوس لزم ان يكون علمه
بمحصل صورته ووجه الوجه ليس فيها من هذا القام بل جازي المحسوس مطلقا كما لا يخفى قوله عطاؤه معنى القاموس
غطي الليل فلان ما في نسبة ظلمته وغطاء الكسار غطي المرأة وجهها قوله فيها ووجه الاعم انهم لا شأن لهم بالصور الاعتبارية
الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها ووجه يظهر ايضا انهم لان المجردات مع كونها خاتمة القام
في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين وواتها

لكن كون العلم المحسوس تصورا وتصديقا لازم عليهم قطعاً وذلك لانه اذا كان العلم المحسوس عين المعلوم ذاتا واعتبارا
وعلم العلم المحسوس علم محسوس العلم المحسوس اما تصورا اما تصديقا فالعلم المحسوس يتعلق بالعلم المحسوس اما ان يكون متعلقا بالتصور
او متعلقا بالتصديق فليزم اتحاد العلم المحسوس مع التصور والتصديق ذاتا واعتبارا فيكون العلم المحسوس ايضا تصورا وتصديقا
ولا يخفى ان التصور والتصديق العلم المحسوس وقيل في ذلك العلم له اعتباران الاول انه علم ما هو غير العالم وصفاته وهذا الاعتبار تصوري
والثاني انه مبدأ الانكشاف نفسه هو بهذا الاعتبار علم محسوس ليس تصور ولا تصديق فلا يخفى سخافته لان التصور والتصديق حقيقة
مختلفتان بالذات فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية باعتبار تصور وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصور وتصديقا فافهم
قال الشارح الحاشية وتحقيقنا آه لعلك علمت تحقيقنا الذي ان العلم والمعلوم العلم المحسوس مطلقا ليس كما قال شارحهم قد ذكر
قوله يدل لانه ظاهرة ان قول من لا اله الا الله سابق على ان المحقول في العلم المحسوس لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه حصول
صورته في غير انحاء كما عرفت من قبل قال الشارح كما سينكشف لك عطاؤه انهم قال في ما سبقي مقترضا على المتوهم ان العلم
من الامور التي تحققها باعتبار العقل اختراع الذهن بل هو امر ذهني يتحقق في نفس الامر ولا حقيقة محصلة فاذا كان العلم مجموع
العروض والمعرض يلزم ان يكون حقيقة العلم ملتبسة من الجوهري والعرضي غير جامد من المقولتين المتباينتين في الاشكال في الحقيقة
مركبة لك فمخى اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صح بكثير من المحققين وانت تعلم انه على تقدير القول بكون
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة اصلا اذ لم يعلم الجوهري ووجهه علم لك كيف وعلم لكم كم
فهذا الايراد اى كون العلم حقيقة غير محصلة مشترك للورد وعلى من علم ان العلم مجموع العارض والمعرض على من قال
انه عبارة عن المعرض فقط غاية الامر انه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعرض فقط تركب من المقولتين قال
في بعض كتبه ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعرض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعرض على ما يشهد
الضرورة كيف وجوب حصول المعرض في الذهن خاليا عن العوارض تحقق الانكشاف ولا يخفى ما فيه
قوله لا بد في علمها آه اقول فيه انه لو تم هذا لزم على شارح ان لا يكون علم العلم المحسوس علما محسوسا لان العلم المحسوس عبارة
عن الحالة الادراكية المنسقة عن الصورة والاشكال منها على هذا التقدير من الامور الغير الحاضرة عند النفس فلا بد في علمها من الحصول

فالوجوب تعالى عن جميع انواع النقص الحق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون
 جميعها نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة لهم صفة تعالى بهين بذكره من الجهة القاطعة والبيضة اما طعنة فنت
 قوله فالوجوب تعالى آه اعلم انهم تخلصوا في كون صفات الوجوب جل شانها مبنية في اتساقها او غير ذات اولاهي ولا غير
 فذهب الحكماء الى الاول وذهبوا الى الثاني والاشاعة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجه منها
 ان صفات الوجوب كانت زائدة على ذات الحق كانت ممكنة لاحتياجها الى الوجود فلا بد لها من علّة فتلك العلّة لا يخلو
 ان تكون ذات الوجوب سبحانه او غيره لا دليل على الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الوجوب سبحانه في كونه عالما وقادرا
 الى غير فيلزم استحالة بالغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا واورده عليه بان لا ينتمى تنوع كون
 اشئ قابلا فاعلا وتفصيلا الى القبول قد يخلق ويراد به الافعال التجردية قد يخلق ويراد به المطلق الانصاف فان
 المراد يستعمل لانه يلزم على تقدير كون الوجوب سبحانه علة لصفاته كونه فاعلا وقابلا بمعنى الاول فلو زعموا ان اوله يلزم كونه
 وقابلا بمعنى الثاني فلا يتم متنوع كون اشئ الواحد فاعلا وقابلا اذ لم يتم دليل بعد على تجزئته لثبوت الفعل القبول مطلقا
 ومنها ان صفات الوجوب سبحانه صفات كماله فيلزم على تقدير كونه زائدة على ذات سبحانه ان يكون متشكلا بالغير واورده
 بانه ان اريد استحالة بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذات لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اريد غيره فلا بد من تقدير
 حتى يظفر فيه بتحقيق المقام ان صفات الوجوب سبحانه غير ذات الحق لا بمعنى ان هناك ذات صفة وهما متحدان اذ لو كان
 عين مجموعا لكان له معنى ان مصدر صفات الكمالية نفس ذات الحق بلا زيادة امر عليها انضيا وحيثية اليها والا يلزم
 كون صفات الكمالية مسبوقة بمرتبة نفس ذات الحق فذات سبحانه تترتب عليها ما تترتب على ذات صفة واذنا غير كماله
 في انكشاف الاشياء مثلا بل يحتاج في انكشافها الى صفة تقوم بنا مخلات في ذات تعالى فان ذات غير محتاج في انكشاف الاشياء
 الى صفة تقوم بها بل في ذات جل شانها تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما تترتب على غيره تعالى بعد قيام الصفات
 تترتب على نفس ذات تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما تترتب على
 ذات تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الا قدس واستدل المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
 لو كان نفس الذات والقدرة اي نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة امر واحد
 وهو ضروري البطلان وفيه ان هذا الدليل لا يميل على تغاير مضمون العلم والقدرة ومغايرتها للذات لا على تغايرهما
 ومغايرتها لما وليس الكلام في المضمون اما الاشاعة فان اردوا ان صفاته ليست عين الذات الحق بحسب المضمون ليست
 بحسب المصادق فهو حق لا شكالي عليهم جهلا وان اردوا امر آخر رفع ورود الاشكال على علم ليس كلامهم معنى محصل
 قوله بعين بذكره آه اعلم انه وان كان التحقيق ان صفات الوجوب سبحانه عين ذات تعالى كما عرفت
 لكن الدليل الذي لدى سماء المحشى حجة قاطعة وبينة سلطنة لا يدل على عينية صفة العلم ايضاً فصلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع الشككين قال بعض الاطالم لاحد ان يتوجه عليه لنقض لان مقتضات البيان بعد التسليم الاغراض
عما يتبنى عليه استحالة اجتماع الشككين يتلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء كما
يلزم اجتماع الشككين لا محالة يقول بعدة اتصم بحيلة الشككين انج قوله بعد التسليم شعارا الى انه لاحد ان يمنع على تقدير
كون علم الصورة الذهنية حصولها وان كانا متحدتين بالذات لكونهم اجتماع الشككين المستحيل مستقدا بانه عبارة عن
اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد يحيل منه جها عما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كالمسح
المحشي في موضع آخر والتمايز بين المتحدتين في آلا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصاً فحسب بل المحل الواحد في ازمته
متعددة او زمان واحد يوجب تعدد الشخصات باعتبار الجهات كالمبوي وفي قوله والاغراض اشارة الى ان
ما يتبنى عليه استحالة من ارتفاع الامان عن حكم المحس على تقدير جواره

قال الشارح ولا يلزم اجتماع الشككين آية هذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها خصوصاً وتقريره
انه لو كان علم النفس بصفاتها حصول صوراً فيها يلزم اجتماع الشككين المستحيل وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد
في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت منفعة النفس في النفس يقوم فردان من نوع
واحد في محل واحد بان احد عنى الصفة وصورتها في النفس ليس بينهما امتياز أصلاً لان الامتياز بين فردين اما
بحسب الماهية او بحسب المحل وبحسب الزمان وكل ههنا منتفٍ او روعليه بوجه منها ما سيندر المحشي وسيجعل له عليه
ان شاء الله ومنها انه منقوض بما اذا تصو ما هي الصفات او تصو ما هيات كما يكون بالتجريد والتعريف فلا بد من حصول
صوراً وتخصها بالثبوت الذهني فيلزم قيام الشككين محل واحد جيبه بان الكلام في الصفات الجزئية فلو حصلت ههنا
يلزم الاستحالة قطعاً لاختلاف تصو ما هيات الصفات اذ لا يلزم من الاقيام للشككين مع تغاير الهويات اذ لا صور
هويات غلية و الصفات نفسها هويات غلية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولي فلا شك ان الصور اجمالية
منها في النفس موجودة بوجود ظلي ذهني تلك الصفات نفسها موجودة بوجود حلي خارجي فصوراً يكون مغايرة لها في نحو الوجود
فككون الصفات صوراً متغايرة بالشخص فتحقق الامتياز بين الصفة الموجودة في النفس بالوجود الاصلي وبين تلك الصفة
الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الاستيوار بينهما في نفس الامر وهذا لا يراد في غاية المستلزمة
قوله اشارة الى انه انما يلزم انما لا يلزم انما يلزم فيما نحن فيه اجتماع الشككين المستحيل فان قلت ان الاختلاف
الموجب للثبوتية والتغاير انما يكون باحد الاسماء الثلاثة الاول اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل الثالث اختلاف الزمان
ولا اختلاف ههنا بالاسماء المذكورة أصلاً اذ الذهن الذي هو المحل وكذا الماهية المحال وكذا الزمان واحد
قلت حصر الاختلاف الموجب للثبوتية والتغاير في الاسماء الثلاثة المذكورة ثم بل ههنا نحو آخر
من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف استعداد المحل فانهم حكموا بان الصورة الحكيمة ماهية واحدة

مما ازان يكون له سواد الجسوس من سوادات كثيرة فيكون ينبغي ان يتقنى عليه لانا لا نجد باساً في الارتفاع المذكور
 اذ الجسم قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقوله عاد واستحالة او مما يحسن كعبث ابن الجهم في الصنيع فيغلبه كثر
 ثم كعبته ثم سواد ثم خلوك وليس كذلك الا فتنا عفا فراداهوا لمطلق عليه فالكعبته كدرتان اجتماع السواد كعبتان والخلوك
 سواد وان في البعينة اجتماع الشلين فلو انما تقرر فيهن هو انه على تقدير حصول الاشياء نفسها لا بد لعلم الخبير بما هو خفي
 ومعلما اليه في واحد وقد قامت بها افراجه سميات في زمان احد بحسبته المار والناز وغيرهما وانما يجوز ان لا يخلط
 استعدادات المحل فيها فمن جهة استعداد اليه في الصورة المائنة يحصل فيه صورة متناهية عن الصور الاخرى ومن جهة استعداد
 الصورة المائنة النارية تحصل فيه الصورة متناهية كذلك في مجوز مثل في الصورة وصورة الصورة ايضاً فلا بد
 اجتماع الشلين لتجمل عن ما يرفع الامتياز بين شخصين بحسب المحل المائنة والزمان جهة استعداد المحل الى امتياز جهات
 استعداد المحل حاصل وفيه من مجوزات استعداد المحل لا يمكن ان يكون منشأ للامتياز وتباين صلا ولما لا امتياز بين افراد
 الصورة بحسبته المحل في اليه في صورة النوعية الحقيقة بكل واحد منها وذلك لانهم موحدا بان اثار الاجسام
 متخالفة بالضرورة فمنها يقتضي الحرارة وبسود الى الغوق مثلاً ومنها ما يقتضي البرودة والهبوط الى السفلى فلا بد
 من صفة ولا يمكن ان يكون تلك الصفة هي بحسبته المشتركة لا شراً كما في جميع الاجسام ولا اليه لانها قابلة لمختلفة فانه
 اذن ان من تمارن الجسم سوى الصورة بحسبته واليه في الصورة النوعية منشأ امتياز افراد الصورة بحسبته عندهم
 ليس الا صورة النوعية واستعداد المحل ان كان مختلفا لكن استعداد من حيث هو استعداد لا يتصور منه الاستعداد لبعينه صلا
 قوله مجاز ان يكون احدهم منهم خلعوا في جواز اجتماع الشلين فمجوز بعضهم ومنه لا اكثر من ان المجوزون قد استدلوا على ما هو
 بان الجسم نفس في الصنيع فيخلوه كدرة ثم كعبته ثم سواد ثم خلوك ليس كذلك فتنا عفا فراداهوا لمطلق عليه فالكعبته كدرة
 اجتماع السواد كعبتان والخلوك سواد لان اجتماعهما اجتماع الشلين في بيان كل واحد من السواد والخلوك اجتماع
 والضعف الفاعل من اللون متخالفة بالحقيقة وانما الاشتراك في مراتب السواد في عارض مقول عليها بتشكيك
 وانما محال ان مراتب الكيف المختلفة بالحدة والضعف تتخالفة كما تقرر عند المشايخ وليس الشديد مركباً من
 الضعيف فليس خلوك سواد وان لا السواد كعبتان ولا الكعبته كدرتان الى هذا اشار المشي بقوله فليست استدلوا في الغوق
 الاول انه لو جاز اجتماع الشلين لارتفع الامان عن الجسم فانه مجوز ان يكون الشيء الواحد هو شياء كثيرة وفيه يبي البطان
 وروبا لا نجد في ارتفاع الامان عن الجسم باساً فان الجسم قد يغلط كثيراً في خانة يرى الشيء البعيد صغيراً وشجاراً يشط منكونه
 والعبث في الماء بعد الاجاص والركب في السفينة يرى السائل متحركاً الى غير ذلك واجاب عنه استاذ الاستاذ
 جدي قدس سره بان تجوز ارتفاع الامان عن الجسم ما يطول كثيراً من الاحكام واما الاستدلال المذكور
 لوقوع اخطائهم طلبا باب مذكورة في علم المراتب والمناظر ولا شك ان تلك الاسباب منتفجة فيما نحن فيه

فيكون ينبغي ان يتقنى عليه
 لانا لا نجد باساً في الارتفاع المذكور
 اذ الجسم قد يغلط كثيرا
 كما هو المقرر في مقوله عاد
 واستحالة او مما يحسن كعبث
 ابن الجهم في الصنيع فيغلبه
 كثر ثم كعبته ثم سواد ثم
 خلوك وليس كذلك الا فتنا
 عفا فراداهوا لمطلق عليه
 فالكعبته كدرتان اجتماع
 السواد كعبتان والخلوك
 سواد وان في البعينة اجتماع
 الشلين فلو انما تقرر فيهن
 هو انه على تقدير حصول
 الاشياء نفسها لا بد لعلم
 الخبير بما هو خفي ومعلما
 اليه في واحد وقد قامت
 بها افراجه سميات في زمان
 احد بحسبته المار والناز
 وغيرهما وانما يجوز ان لا
 يخلط استعدادات المحل فيها
 فمن جهة استعداد اليه في
 الصورة المائنة يحصل فيه
 صورة متناهية عن الصور
 الاخرى ومن جهة استعداد
 الصورة المائنة النارية
 تحصل فيه الصورة متناهية
 كذلك في مجوز مثل في
 الصورة وصورة الصورة
 ايضاً فلا بد اجتماع
 الشلين لتجمل عن ما يرفع
 الامتياز بين شخصين بحسب
 المحل المائنة والزمان
 جهة استعداد المحل الى
 امتياز جهات استعداد
 المحل حاصل وفيه من
 مجوزات استعداد المحل لا
 يمكن ان يكون منشأ
 للامتياز وتباين صلا
 ولما لا امتياز بين افراد
 الصورة بحسبته المحل في
 اليه في صورة النوعية
 الحقيقة بكل واحد منها
 وذلك لانهم موحدا بان
 اثار الاجسام متخالفة
 بالضرورة فمنها يقتضي
 الحرارة وبسود الى
 الغوق مثلاً ومنها ما
 يقتضي البرودة والهبوط
 الى السفلى فلا بد من
 صفة ولا يمكن ان يكون
 تلك الصفة هي بحسبته
 المشتركة لا شراً كما في
 جميع الاجسام ولا اليه
 لانها قابلة لمختلفة
 فانه اذن ان من تمارن
 الجسم سوى الصورة
 بحسبته واليه في الصورة
 النوعية منشأ امتياز
 افراد الصورة بحسبته
 عندهم ليس الا صورة
 النوعية واستعداد المحل
 ان كان مختلفا لكن
 استعداد من حيث هو
 استعداد لا يتصور منه
 الاستعداد لبعينه صلا
 قوله مجاز ان يكون
 احدهم منهم خلعوا في
 جواز اجتماع الشلين
 فمجوز بعضهم ومنه لا
 اكثر من ان المجوزون قد
 استدلوا على ما هو بان
 الجسم نفس في الصنيع
 فيخلوه كدرة ثم كعبته
 ثم سواد ثم خلوك ليس
 كذلك فتنا عفا فراداهوا
 لمطلق عليه فالكعبته
 كدرة اجتماع السواد
 كعبتان والخلوك سواد
 لان اجتماعهما اجتماع
 الشلين في بيان كل واحد
 من السواد والخلوك
 اجتماع والضعف الفاعل
 من اللون متخالفة
 بالحقيقة وانما
 الاشتراك في مراتب
 السواد في عارض مقول
 عليها بتشكيك وانما
 محال ان مراتب الكيف
 المختلفة بالحدة
 والضعف تتخالفة كما
 تقرر عند المشايخ
 وليس الشديد مركباً من
 الضعيف فليس خلوك
 سواد وان لا السواد
 كعبتان ولا الكعبته
 كدرتان الى هذا اشار
 المشي بقوله فليست
 استدلوا في الغوق الاول
 انه لو جاز اجتماع
 الشلين لارتفع الامان
 عن الجسم فانه مجوز ان
 يكون الشيء الواحد هو
 شياء كثيرة وفيه يبي
 البطان وروبا لا نجد في
 ارتفاع الامان عن الجسم
 باساً فان الجسم قد يغلط
 كثيراً في خانة يرى
 الشيء البعيد صغيراً
 وشجاراً يشط منكونه
 والعبث في الماء بعد
 الاجاص والركب في
 السفينة يرى السائل
 متحركاً الى غير ذلك
 واجاب عنه استاذ
 الاستاذ جدي قدس سره

ان يحصل هو بنفسه شخصه مقارنا بالعوارض الحسنة في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مما ياله حس في الثاني انما يجب عليه تقدير
اجتماعها في محل عدم تمايزها بالذات بالعوارض ايقر اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لو ازمها من الصفات النفسية مشتركة
ايقر فلا امتياز بينهما اصلا فلا امتياز في فرع الانينية وادور عليه بان عدم التمايز في نفس الامر محرم لحوار تمايزه
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مختلفة دون المحل عدم التمايز عندنا غير ممكن لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا
فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم بالانينية واجاب العلامة بفتاوان في شرح المقاب
ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط الثالث انه لو جاز جتماع المشيئين في نفسنا
اجتماع سوا ذلك في محل فيجوز ايقر ان يتعني عنه احدهما مع بقا الآخر فاذا اتفق عن المحل احد المشيئين فيجوز تصانف لكل
بعض المشيئين المتعني لان والاحد من غير المحل لا تصانف عند الآخر وذلك عند ضد المشيئين الثاني فيلزم جتماعهما في
مع عند ذلك محال وادور عليه بان معنى على جواز خلوه المحل عن احد المشيئين فيجوز ان يكون المشيئين مجتمعين في المحل لا في
فلا يجوز ان يكون متعنا على ان المحل لا يخلو عن الشيء عند الامحور ان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو المشيئين
وعن هذه ايقم فلا يلزم اجتماعهم من كذا وقع القيل والقال في الحق ان اجتماع المشيئين بحيث يرتفع الامتياز
بينهما بالكلية في نفس الامر محرم مستحيل اذ الامتياز سادق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين شيئين في نفس الامر
الا اوضح وجود شيئين بوجود واحد وبذا غير محمول في الوجود معنى مصدرى مختلف باختلاف المضام فيقال
قوله ان يحصل هو بنفسه ثم حصول الجزئي الخارجى بنفسه شخصه مقارنا بالعوارض الحسنة في الذهن من جهة الحكماء وقد
عليه الشيخ في كتيبه كاشف والاشارة غير باقية سبق منا نقل بعض تلك العبارات لا يخفى على المتأمل فيها انهم
الاشارة من الخارجية تحصل في الذهن شخصها وعوارض اللازمة لها لكن في الاحساس من احدى نحو اس الظاهره التجربة
نفس المادّة شرط حضورها عند الحس عند وقوع ذبته وضع في التحصيل مع غيبوبة حاملها التجربة عن المادة وعن وقوع ذبته
بمخلاف سائر العوارض بالجملة الموجود في الذهن نفس الماهية الخارجية وهذا المذهب بان كان مختار جملة الفلاسفة
لكنه لا يصح على تقدير كون مصدرى الوجود مصدرى نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كان
هي في الذهن مصدرى الوجود الخارجى فتكون باهى موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون باهى ليست الا عيانا
في الا عيان وهذا صحيح الاستحالة وايقر علم الجزئي باهو جزئي حصولي البتة فاما ان يكون نفس ذات باهى في الخارج
مرتبته في الذهن فتكون باهى حاصلة في الذهن واقعة في الا عيان لا يكون فانه باهى موجودة الا عيانا حاصلة في الذهن
بل بعد تعريها عن الوجود الخارجى لما كان التعري عن الوجود الخارجى سادقا للتعري عن الشخص فلا يكفي حصولها مع التعري عن
الخارجى في علم الجزئي باهو جزئي وقد كان الكلام في علمه باهو كذا ايقر الوجود في الذهن عبارة عن المحلول في كذا جى ما كان

لاذلكى قاصر عن فائدة علمه بما هو كذا ذلك بل هذا الاجتماع التام الذى اودعتم باستحالة اجتماع الشخص الذى بين يدينا
او الشخصين الخارجيين المتشاركين فى الماهية النوعية فى محل واحد لا يفسد ولا يصحى الى انكار علم الجزئى بما هو
جزئى فانهم استدلوا على حصول الاشياء بنفسها فى الذهن

ومصادق الحلول بنفس ذات الحال طارئة اذ امره بفضايل حيثية فلو حصل الجزئى بالتحقيق من الحكماء فى الذهن سبحانه نفسه
مصادقا للحلول فيكون له بنفس ذات مصادقا لا تقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون جزئى فى الخارج
ايضا محتاجا الى الموضوع ومقتضى اليه فلا يكون جوهرا ولا يصير كونه باهوى فى الاعيان ايضا يحصل فى الذهن مع تعثر
فى الخارج لا بد ان يكون له ماهية مشتركة بين الوجود الخارجى والوجود الداخلى لا محالة ان يكون الموجود الخارجى والموجود الداخلى
واحدا بالعدد ولو حصل الجزئى باهوى جزئى فى الذهن فظاهر انه لا يرتفع عن الخارج بصفته بل يبقى فى الخارج فلا بد ان يكون
له حقيقة مشتركة بين الوجود الخارجى والموجود الداخلى مع ان وجوده وتخصسه عين باهية فلا ماهية له مشتركة بتلك جوهريته
تخصيصا بل قبل ان حيثية الشخص لشيء لا ينافى وجوده فى الذهن لا يجب ان لا يتشخص تشخصا محال من قبل جوهريته الموضوع
ولا يمكن ان يكون لشيء واحد تشخصان احدهما خارجى والاخر داخلى انما تشخص الخارجى بميزه عن الاشخاص الخارجية طرأه عن الاشخاص
الذهنية الحاصلة له من المغايرة لذلك الشيء وتخصسه الذهني المحال له عند وجوده فى الذهن بميزه عن تشخصات ذهنية
اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذنان الاخرى انما تشخص الخارجى بميزه اكلية بالنسبة الى الشخصات الذهنية غاية الامكن
بكل فى الاصطلاح فلا يخفى سخافته لان تعدد وجود لشيء الواحد مع بدهية بطلانه مع ان شيئ ايضا فى الكليات الشفا
ومع ذلك جاز وجود الشخص المعنى الذى وجوده وتخصسه عينه فى الذهن فلا يحبس عن لزوم كون الشخص الخارجى من الجواهر
حين حصوله فى الذهن وقيامه به قائما بنفسه غير حاصل فيه ايضا لما كان مصادقا للحلول بنفس ذات الحال لمساوقة
بين الحلول فى الذهن والتشخص الذهني ضرورى فيكون التشخص الذهني بنفس ذات مصادقا للحلول فى الذهن فانهم
قولوا ان اكلية قاصر لا يخفى ان كون اكلية قاصر عن فائدة علم الجزئى باهوى جزئى لا يستلزم حصول الجزئى فى الذهن
وتخصسه معارضا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئى حاصلة فى الذهن مع تشخص مماثل لتشخص الخارجى
وهذا التقدير يبنى فى علمه على الوجه الجزئى فهو حاصل فى الذهن مع التعر عن الوجود الخارجى الا ان لا يصح على تقدير عينية الوجود قائم
قولوا بل هذا الاجتماع التام انما قال بعض المحققين قد سره ان محل صور الجزئيات القوى اكبانية وهي منقسمة بانقسام
موضوعاتها فصورة جزئى يحصل فى جزء من القوة وصورة جزئى اخرى جزء اخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات
المجردة وان كان محلها النفس لكن محلها ليس على وجه الجزئية انما يتركبها منها دون اشخاصها فلا شملين هناك
اقول لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئى وجزء اخر بحصول صورة جزئى آخر وهذا ظاهر جردا
قولوا فانهم استدلوا ان علمهم استدلوا على حصول الاشياء بنفسها فى الذهن بوجوب العلم بالاشياء لوجودها فى الذهن

على ان يحصل في الذهن نفس الشيء لا يتحد ومثاله فانها تدل على ان متعلق العلم لا بد ان يكون محلا عند العقل مما لا يكون
 فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن اذا حكم على شيء المتغير له بالمادية لا يتعدى منه اليه فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن
 وتعلق عليه لانه العلامة مظهره بان ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورته الذهنية وعلى تقدير ان لا يدل
 الدليل التام على ثبات الوجود والذهني على حصول الاشياء بنفسها في الذهن على تقدير الاول علامة على هذا التقدير
 يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف جود صورته
 الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في المادية او مغايرة لها فيها فلا بد على هذا التقدير ان يكون وجود
 شخص من المادية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجوده ولا يكفي لصدق الحكم على غيره على هذا التقدير ان يكون
 القول بوجود الذهني مجديا أصلا ولقول حصول الاشياء بنفسها في الذهن اما على تقدير الثاني فلا بد لما قد حكم على الحكم على
 الوجود بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وخصوصا وان كانت مشاركة لها في المادية فلما اذا
 لا يمكن الحكم على شيء من ذلك الشيء فالتميز بحسب الوجه المخصص والتميز بحسب الوجه المخصص للمادية جميعا بيان في
 الاختصاص عن الحكم لصدق عدم امتناع عن الكشف المراتبة على انه لما قد حكم على الوجه المحال من الشيء من ذلك الوجه
 كما يحكم على التميز بانه مشار اليه فيصدق الحكم من معنى التميز الى حجم فلا بد ان يتعدى الحكم من شيء الى ذلك الشيء
 والثاني ان شيء شيء يكون مبينا لشيء الشيء المبين ان يكون منشأ لاكتشاف المبين الاخر وهو لا يقع لشيء اما لا
 فلا بد ان كان المراد بعدم كون المبين منشأ لاكتشاف المبين الاخر ان كان كاشف يجب ان يكون مساويا للكشف في الحقيقة
 مطابعا لايه المادية فهو صادرة على المطلوب ان كان الغرض منه ان الكاشف للشيء يجب ان يكون متحدا بوجه
 ففقيه ان يحصل من الشيء في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت واما ما نينا فلا ننضم وهو الى ان وجه
 المبين اياه بحقيقة بربا يكون كاشفا فلما جاز ان يكون وجه المحال في الذهن كاشفا فلم لا يجوز ان يكون وجه
 المحال في الذهن كاشفا فان قيل ان كاشف الشيء لا بد ان يكون متحدا معه محمولا عليه قلنا ان الصورة الحاصلة
 من الشيء عند العقل ان كانت متحدة معه بحسب المادية فليست بتحدة معه في الوجود وعندهم ايضا فلا يكون محمولا على
 ذلك الشيء مع كونها كاشفة له عندهم واما ما نشا فلان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة معه في تمام
 لها نحو ان من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها محكية له والثاني انها متحدة معه بحسب المادية فلا يخلو اما ان يكون
 العلاقة الموجبة لاكتشاف هي العلاقة الاولى في حقيقة بين شيء ذي شيء ايضا او يكون هي الثانية فيلزم
 ان يكون الصورة الحاصلة من شيء كاشفة لغيره ولا اتحادها في المادية فان قيل مجموع العلاقات بين شيئين
 قلنا فلا بد من اقامة الدليل على هذا ودونه خرب القناد كذا اذا افاد الاستاذ العلامة مظهره انوا عرفت هذا على
 ان القول بحصول الاشياء بنفسها في الذهن باطل لوجه شتى منها ما قد قد رناه واما ما قد رناه فحقيقة له على كاشفة

بأنه حكم على شيء لا وجود لها في الخارج باحكام ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء او ثبوت
 شيء يستلزم ثبوت الشيء لا وادليس في الخارج فهو في الذهن

وانما انتقلت طبيعتها المرسلة الى موضوع مطلق احتمال ان يوجد بها لا في موضوع فلا يوجد فردا باقائهما
 فلا يكون غير اصل ومنها ان الصفة الجوهرية العقلية حاله في الذهن بل لا يتصور حوا بخصار الحال في امره الصفة
 والوجود للمادة والموضوع ووجود الصفة الذهنية في الذهن ليس من قبل وجود الصفة في المادة كما لا يخفى بل من قبل
 وجود الصفة في الموضوع في عرض في الذهن فيكون مقابلة بايجابية الموضوع لانهم قد مر حوا ان المحل في الموضوع لا يتصور
 بدون لاقتدار الذات في علمه من جوهر مطلق العقل كاشا في الذهن فبها او بطل قولهم ان المحل في الموضوع لا يتصور
 بدون الحاجة الذاتية ومنها انهم استدلو على وجود الميولي في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للتفصيل
 الكلي بان طبيعة الصفة الجوهرية طبيعة واحدة نوعية فلا يخلو اما ان تكون غنية عن الميولي فلا يكون حاله فيها اصلا مع انه
 قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام اى الام القابلة للانفصال الكلي او تكون منفصلة اليها فلا توجد بدون حلولها
 فيقول لا يخلو اما ان يكون للماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او منفصلة اليه على الاول لا يمكن ان يكون تلك الصفة
 بحالة في الذهن على الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج فيكون بايجابية عرضية لا جوهرية فان قلت الماهية
 الانسانية مثلا كجوهر طبا عما غنية عن الموضوعات باسرها الا انها قد عرضها خصوص حال وجبا الى موضوع قلبت
 لما جاز ان عرضها خصوص حال وجبا الى موضوع وهو الذهن من غير ان يفسد طبيعتها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها
 سال وجبا الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على انها صفات قلت ان ذلك كبر في اشياء حاصلة في الذهن فبها
 بل يشابهها واما لما قد بطل العلم كبنية شيء لانه عبارة عن حصول صفات الشيء في العالم قلت العلم كبنية شيء عبارة
 عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون شئ حاصل منه في الذهن فبها
 قوله بانا حكم آه اعلم انهم استدلو على وجود الاشياء في الذهن بوجود عديدة او قلنا انما نتصور الاشياء في
 لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة او ثبوت
 شيء يقتضي ثبوت الشيء لا وادليس في الخارج فهو في الذهن كالميل كما يدل على ثبوت الوجود والذهني
 ككاشا على حصول الاشياء بافتقارها في الذهن وقد عرفت ان هذا الدليل لا يلازم على حصول الاشياء بنفسها في الذهن
 اصلا ولما دلالة على ثبوت نفس الوجود الذهني على شكل غير فيه كلام من وجود الاول انه لو كان لا شيء وجود
 في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود هذه الاشياء في اصل
 يجب انصاف المحل بها واجابته السبب في حصوله في حاشي شرح التجربة القديس ان المجرى في الذهن
 ماهية الحرارة والبرودة وغيرها لکنها موجودة بوجود على كون المحل هو صورها من احوالها المتعلقة بوجودها

[illegible]

لا حرج نقصا على من ائتمن للممكنات الحسية والخيالية المعركة على الوجه النجزي سوى هذا الوجود المادي المنفصل لتجسيم الكائن
المتناسد وجودا آخر صوريا مجردا عن المادة في كلامه وانت تعلم ما فيه اما اوله فلان القول بكونه من عند تلك الصور قول
كبير في نفسه فاعلمه له ما ليس بفاعله باتفاق الفلاسفة ولا عند هذا القائل في انما نيا فلان يلزم على هذا التقدير قياس صور
الاعراض بانفسها على العلم بها وانما بالاشياء فلان لا غلبه لان يكون تلك الصور القائمة بنفسها المدججة في تلك العالم قديمة او
حديثة والاولى بحكمه فيحدث لنفسه الاقوال في على الثاني يلزم حدوث جواهر لا تخصي بلاحق مادة مؤخرات المقر عند الحكماء
الاشكال الثاني ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحركة في القوة المدركة يقتضي تغير
مستديرة وحارة وهذا الاشكال كانه الاول اجاب المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت جزئية كانت
فوات وضع ولا محالة يكون محلها واضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
المدرك الذي يكون كالمحل له مستديرا وان كانت كلية لم تكن في اثن وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا وانما اخرها
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال في بعينها والمحل حسا خاليا عن جند ما مشان ان يفعل عنها ولا يلزم
ان يكون صورتها المتغيرة لها اذ كانت حسا او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي
ذلك المحل له حارا ولا يخفى ان هذا الكلام من اشكال المحقق الطوسي عجيب غاية العجب لا يعمد من علمه تارة بان يلزم
كون القوة المدركة مستديرا مستقيما معا حيث تصور استدارة والاستقامة معا فان قلت يجوز ان يحصل الاستدارة
في جزء من القوة والاستقامة في جزء آخر منها قلت لا وجه لخصا من حصول استدارة في جزء وآخر حصول الاستقامة
وتارة ما قال المصنف في المحاكمات ان السوال لوجه في كلمتين يلزم ان يكون لنفسه مستديرة ومستقيمة معا اذ
معنى الاستقامة مستديرا لا مافيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في النفس ايضا الحارة او حصلت في النفس حيث لا يكون
قائمة بها وكيف لا يجوز حصول هذه الحارة فيها قال الفاضل سهرزاجي في حاشي المحاكمات لم يقصود المحقق الطوسي
مادة الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامام حيث ادرك كون العاقل مستديرا ومستقيما ولا يخفى ما فيه فافهم واجاب المصنف في
المحاكمات بان مستديرا مافيه استدارة حاجية اى عين الاستدارة وكذا المستقيم مافيه استقامة حاجية اى عين الاستقامة
ولما مافيه صورة الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديرا مستقيما وكذا الحار مافيه عين الحارة لا صفة تما صورة الحارة
وان شاكرك الحارة الخاجية في الماهية الا ان الحار ليس مافيه الحارة مطلقا بل مافيه الحارة الخاجية وجميع هذا الجواب الجواز
المشهور المذكور سابقا وقد عرفت ذلك وما عليه فتذكر الاشكال الثالث ان حصول حقيقة بحسب السماع عظمها في الذين
غير محققين وكيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب بعيدة وجبال شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها
وقلا لها ودوابها كل ذلك على الوجه النجزي الملائم من الاشياء انما يلزم على ذلك الطباع الكبير في الصغرة ولقد تقدمت على
للاعلام لدفع هذا الاشكال فما قال المحقق الطوسي والمصنف في دفعه فقد علمنا ان في ما سبق مع ما لا وعلا عليه حاجية ان

لما علمه
في قوله
الاشكال
الثالث
ان حصول
حقيقة
بحسب
السماع
عظمها
في الذين
غير
محققين
وكيف
يجوز
عاقل
ان يحصل
في ذهنه
افلاك
عظيمة
وكواكب
بعيدة
وجبال
شاهقة
وصحارى
واسعة
مع اشجارها
وقلا لها
ودوابها
كل ذلك
على الوجه
النجزي
الملائم
من الاشياء
انما يلزم
على ذلك
الطباع
الكبير
في الصغرة
ولقد تقدمت
على

والما قال لا خرون فاستمع حاله واعلم انه قد اجاب بالصواب لمعاصر المحقق الذي بان حاصل الخيال حاصل مقدر
كيفية اليه فاما المقدر حاصل في الخيال مع الجبل ولا يقدر شيئا اذا المقدر هناك كيف لا ثم والحاصل ان الحاصل في كنهه
من الجبل الكبير ثلث هو صورة الجبل المقدر الكبير ونسبته اليه فلا جرم نقرم جلاله مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل المحسوس
اذا وجد الخيال كان حدين فلا يلزم حلول حال كبير في الجبل الصغير ولا ان يكون الكبير مدركا واما المقدر المقدر للجبل من
قبل محله فمخيل فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى واورور عليه المحقق الذي بان انه اذا كان المقدر هناك
كيف لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي ككم كما زعم واجاب
معاصره بان هذه الصورة كمن يحسب وجود الخارجى وكيف يحسب الوجود الذي فان اذ يقول لا يكون الكم مدركا بالذات انه
لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان النائم لم يستيقظ
كونه نائما ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات ههنا ثم اذ قد يصور المدرك بالذات
كم اذا وجدت في الخارج وروى المحقق بان تبدل الماهية بحسب اختلاف الوجود ثم وكيف يكون ذلك الوجود معارض للمعاصر
سواء كان الحقا او سابقا لا يبدل ماهية المعروض ثم اذا كان الامر كما تخيله لم يكن الوجود الذي هو الوجود الخارجى امرا واحدا
ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذي هو انما يدل على حصول الاشياء بانها في الوجود على حصول شي مخالف لمانى من الاشياء
فمنها با حقيقته قول الشيخ واثبات ثم لوصح هذا الجواب لم يتجسس الى ما تركبه من ان الحاصل في الخيال ثلث صور بل كمن في الجواب
ان يقال الحاصل في الخارج هو الجبل المقدر بالمقدار المعتبر الخارج لكنه في الذهن كمن لا يدر كيف حال كونه كبير
في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية للكم تباينها بحسب السعال فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولى فانها متساوية في الماهية بخلاف الكم وكيف اذ لا اشتراك بينها في شيء من الخاتبات
اصلا فيقال على سياق ما ذكره ان يتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبير في الصغير فهو ثم لانه حال حلوله في الخيال صغير وان كان
في الخارج كبير وان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال صغير فيه فهو ليس مستحيلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان
هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه المحقق باننا لا نسلم ان الحاصل في خيالنا من الجبل الكبير هو
فانا اذا راينا الجبل وجدنا انما وجدنا الامر واحدا كما اننا تحليله الى هذه الالوان الثلاثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار
غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بعده نسبة الى محله المقدر الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل ممتددا معينا مساويا
لمقدار الجبل فيكون صورة المقدار الكبير في الصغير قال المصدر المعاصر لو كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلاثة
صورة واحدة لما جاز والاعلم بعض مع بقاء العلم ببعض منها وليس كذلك لاختلافه في ان يكون العلم بحصول الصورة
لا بالاضافة مثلا ليس مجديا بل هو نظري غربي في نظرية فكيف يكون وجدنا ان العلم بثلاثة اشياء كل منها مقبولة
اخرى صورة واحدة ولا بد ان لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصور المشابهة ادراك

مناطته بالخيال ولا في ان المدعى المدلول عليها بقوله المقدار المحصل في الخيال لا يكون كلياً فيكون مقداره
كما والمقدار المحصل مما لا ينبغي ان يتصور به ما قلنا من المبرر انه لا يلزم من نفي كليات المقدار المحصل في الخيال مساواة
مقدار المحصل في الخيال في محله بل ان لا يكون عظيم منه وتعتقب عليه الحق بانه ان اراد ان لو كان المحصل في الخيال
صورة واحدة لم يتجزأ بها العلم ببعضه مع زوال العلم ببعض آخره لم يتجزأ ذلك بعد تحليل التحصيل تلك الصورة الى اقسام
فاللزام من صورة ان عند التحليل صور ثلاث كما صرحنا به ان اراد ان لم يتجزأ ذلك قبل التحليل فبطلان ان السال في قسم او بقا البعض مع زوال
البعض لا محالة يكون بعد تميز البعض عن البعض وذلك ليس من الخيال بل من قوة اخرى من شأن التحليل والتميز وكيف
يتوهم ان البعض لا يصدر عن مثل هذا التحليل وكون العلم بحصول الصورة ارباباً لا في ما ذكرنا من ان لا نجد الامور احدى كلياتها
فان ذلك لا يمكن كونه بحصول الصورة ولا كونه ضايق بل هو صحيح على التقديرين لم اذكر ان المحصل الذي من صورته واحول
انما ذكرت انما لا نجد الامور احدى او هذا صادق على اي تقديرية التقديرات ان كانت بر لا ترة فيه بل ذلك انما هو عليه حيث
بان المحصل في ذينها المحصل بل ثلاث صور من غير دليل لاثنية فان عينه اية او الوجدان بطريق آخر وورد عليه ان
العلم بحصول الصورة نظري غرق في النظرية فكيف يكون جدياً وبيدياً بل يتوهم ان المحصل من المحلل بل ثلاث صور
وان جده الى دليل غليات حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان اس غليات المحلل لخصوص من دون التحليل لا يخفى كما هو
يحلل في صورة اهل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة النسبة على حدة وليست شري اي جده ان يصدر في ذلك
دليل ايجابية يهدي الى هذا كلامه واشبه ان الموجودات الخارجية تحصل اعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما يحصل
المحاكية لها سواء كانت متحدة معها بالماهية كما ذهب اليها القائلون بحصول الاشياء في نفسها في الازمان او بخايرة اياها
بحسب الذات كما هو من القائلين بحصول الاشياء في اشياء كما هو في الازمان في بعض العوارض المكانية
انما الاستحالة في حصول اعيان الاجسام فيها دونها من المكنة والظروف فنشأ الاشكال قياس الوجود الذي على الوجود الخارج
وبذلك اذن قال ان الموجود في الذهن انما هو صورة المحاكاة في كثير من اللوازم الاشكال الرابع انه يلزم اجتماع بعض
او حصول مفهومها في الذهن في اجتماع التقديسين او حصول مفهوم سلبه في الذهن كمن مفهوم الكتابة وسلبها في اجتماع
المواصفات ايجابية دون الصور الذهنية وحصول مفهوم الكتابة وحصول سلبه في اجتماع التقديسين في اجتماع التقديسين حصول الكتابة
وحصول سلبها في اجتماع التقديسين في اجتماع التقديسين في اجتماع التقديسين في اجتماع التقديسين في اجتماع التقديسين
المرتبة فيكون جوده الاعيان في الموجود الذي هو في ذلك الشيء قد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت مقابلية الذهن
على الظروف المكانية السابع ان احتمالات العقلية نحو شريك الباربي ما يقوم مقامه متميزة عند العقل مع انه لا وجود لها
وخارجاً لكونها مستحيلة لذاتها وقد استصعب بعض ناظر كلام الشارح وقال بهذا الاشكال لا يخجل بانامل الانظار وهذا كمال
العقل عاجز عنه وانتم ان هذا الاشكال ليس بشي فون شريك الباربي ما يقوم مقامه مفهوم صادق انما يصدق على

وهذا الدليل لم يتم لعل على حصول الجزئي باجود جزئي النضائي الذي من بجزان خلاصته الدليل فيه يصير بانما حكم عليه باجود كذا
 بالحكم ايجابيه صادقة مختصة به بخويزه حصوله فلا بد من الوجود واذا لم يكن الخارج فهو في الذم من وجود المنفاهيم حقيقة
 اعتبارا لا يكفي لصدق المجتبه والا كلفني لصدق قضيه زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمود وغيره فلا بد من
 حصوله ووجوده من حيث ان شخص بالوجود الخارجيه ولكن لا يتوقف بالواقع على هذه النكته

من الوجود فهو ليس متميز ولا متصور ولا متقرر ولما مضى به فهو ممكن موجود في الذم من متميز عنده ولا يكمل عليه بالاتحاد والاتساع
 فان قلت لا يكفي وجود المفهوم للحكم بالاتساع اذ المفهوم ليس بحكم عليه بالاتساع لكونه ممكنا وموجودا في الذم من قلت
 الاستحالة والاتساع عبارة عن تلك العدم وصادقة ايضا المتبني في نفس الامر فتكونا شريكا الباني متميز مثلا معناه ان شريك الباني
 ليس موجودا بالضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا في بادي الخط لكنه يلبس في الحقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع في الجملة تصورا فاعلم
 المتمنعات في جعلها مرة لتلك المتناقضات الباطنة وسلب عنها الوجود فخرج القضية القائمة شريك الباني متمنعة
 ان هذا القول لا يحسن له فافهم وثبت لقد وقع نوع من اللطاب في هذا الباب وبتد الموفق للصدق والصور
 قوله في الدليل قوله قول قد عرفت ان الدليل لم يتم فلا يدل على انقطاع الماهية ذهنا خارجا فيحصل عن ان كل شخص خارجي في الذم من
 قوله ووجوده لم يغير له آه فيلزم لا يخلو اما ان يكون الحكم في مثال من القضايا على الشخص العيني او على صورة الذم فيه على الاول
 الحكم على الهوية الخارجية فلا بد من وجوده في الخارج اذ وجود الحكم عليه اجب القضايا الموجبة لصادقة مع ان يدعى الذي يولد
 معدوم في الخارج ليس موجودا في الخارج على الثاني قد كلفني لصدق قضيه الموجبة وجودها مع موهبة اذ الصورة الموجودة بالوجود
 متغيرة للهوية العينية وجودا وشخصا قطعاً وان كانت مشاركة لها في الماهية للمعنى الا ان يقال كلفني لصدق القضية الموجبة
 وجود الموضوع في احد الازمنة لئلا يفتقر على زيد مثلا بان سيرة فاما يجب جوده فيما يستقبل من الزمان فتسأل
 قوله والا كلفني آه فيلزم انما لا يكفي لصدق قضيه زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمود مثلا لان الجزئي الآخر ليس محالاً
 ولعلنا قد اتى توجب الكسب ثابتي المحاكاة وظاهر من حجة زيد محاكاة لاختلاف عرفنا ليس محالاً هلا وان كان شريكاً للماهية
 قوله فلا بد من حصوله ووجوده انما قال الصدق المعاصر المحقق الذي كان لشخصات متناقضة فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص
 واحد وايضا لو اجتمع فيه لزم ان يكون هذا الشخص من الماهية مع كل شخص شخص آخر وايضا لو اجتمعت لشخصات الخارجية لئلا
 في شخص احد فلا يخلو اما ان يكون لكل من الشخصين من كل شخص لئلا فان كان الاول كل شخص كليهما فكيف يكون قبل التمييز
 وبعد شخص واحد وعلى الثاني لا يكون بافرض شخصاً شخصاً ثم انه لو كان يحصل في مثال من الشخص الخارجى نفسه مع شخصه فهو
 ذاتية محفوظة هناك فان كان الشخص الخارجى جسا كان باسند في الخيال ايضاً جساما ولزم من جلولة في الخيال تدبسل الاجسام
 واعتمد على المحقق الذي بان ان ارادتنا في الشخص الخارجية والذم فيه انه لا يجوز ان يكون شئ واحد وجودا وشخصا
 بشخصين خارجيين وشخصين جنيين فليس لكون لا يلزم اجتماع الشخصين المذكورين فان الشخص الخارجى ليس شخصا لا يضمن

والشخص الخارجى الشخص الخارجى او الشخص الخارجى الذى لا يتصل بالشخص الخارجى
بينهما كما بين الخططين او السطحين المتساكين فى الاستقامة الحالىين فى سطح واحد او جسم كك بناء على
ما تقرر فى الحكمة من ان المحل هو لكل لا لبعض دون البعض لانها من حيث انها متساوية

فى جهة محل واحد ما من حيث انها متساوية فى جهة اخرى

محل للأخر مشترك كما اشترنا اليه سابقا فافهم

والشخصات العينية مسلم لكن لا يتم لزوم اجتماع المتساكين اذ قد يتحقق ان الشخص الخارجى يحصل نحو الوجود والى
فولم يشخص صابل من امارات الشخص لوازمه فالشخص الخارجى اذ حصل فى الذهن فقد تعلق نحو وجوده فلا بد ان
يتشخص آخر متساكين الاول فى هذا النوع من الوجود والحال ان الوجود الخارجى لما كان مغاير للوجود والذمنى فلا بد ان يكون
الشخص الخارجى فى هذا النوع من الوجود مغاير للشخص الخارجى فى النوع الآخر منه على ان الشخص الخارجى ليس متساكين
باعتبار وجوده فى الذهن لان الشخصات الخارجيه غير كافيه فى تشخص الشخص الذمنى كيف والشخصات الخارجيه مخفوة
فى جميع الصور الذمنية القائمة بالادراك المعينه ثم كل شخص منها تشخص خاص حسب قيامه بالذهن الشخص الخارجى
مع تشخصه الخارجى يحصل فى الذهن بالوجود الخارجى وتشخص شخص آخر فجمع تشخص الخارجى بالوجود فى الذهن مع تشخص
لكن هذا ليس اجتماع المتساكين وانما يلزم اجتماع المتساكين لو كان الشخص الخارجى متساكين مع تشخصه الخارجى
ايضا واذ ليس غلبه واما الشخصان الخارجيان فلا يربن كلاهما متساكين الاخر تشخصهما فلا يلزم اجتماع المتساكين
قوله كما بين الخططين آه اقول هذا التنظير ليس محله اذ متساكين الخططين الحالىين فى سطح او السطحين الحالىين فى جسم واحد
انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بحيثيتين مختلفتين فنشأ اختلاف الحال بهما اختلاف المحل بالجهات الحياتية فكلما
ما نحن فيه فاختلاف الاشخاص ما هو تشخصها ولا دخل لاختلاف جهات المحل وحيثياتها فى اعتبارها ولا خلافها فافهم
قوله بناء على ما تقرر فى الحكمة آه وذلك لان سطح الذى هو محل الخططين والجسم الذى هو محل السطحين متصلان
قوله لانها من حيث انها آه يعنى ان السطح والجسم من حيث استداوينا فى جهة محل واحد ما من حيث استداوينا
فى جهة اخرى محل للأخر فلا يرد انه حينئذ الخططين المستقيمين المتساكين فى الاستقامة الحالىين فى سطح واحد
او السطحين كك الحالىين فى جسم واحد يلزم اجتماع المتساكين لان الامتياز بين الخططين والسطحين بوسط تغاير المحل بحيثيتها
قوله مشترك اقول قد عرفت مما تلونا عليك ان هذا الجواب غير مشترك اذ مصلده كما عرفت ان الشخصين
احد باو منيا والاخر خارجيا او كلاهما خارجيا مما زان تشخصهما فلا يلزم اجتماع المتساكين لا يخفى ان هذا الجواب غير
فى العلم المتعلق بالصورة الذمنية لان الصورة الذمنية والعلم المتعلق بها متساوية وانما باعتبار اختلاف جهات المحل بالجهات
اصلا ثم لو كان محصل الجواب ان الشخصين متساكين باعتبار اختلاف جهات المحل وسبق ادواته لكان للاشتراك وجه

قوله علم حصولي واللازم اجتماع الشئين قوله فاعلم حصولي لا يتعارف المألوفة المستحيلة بين الصورة العقلية والكيفية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم فليس من هذا القبيل

قال الشارح فاعلم المتعلق انما قال في حواشي شرح التهذيب الشئ من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة للاعتبار الاول يعني الشئ من حيث هو موجود علم حصولي بخلاف العلم ومعلوم بالعلم المحصولي لكونه صفة قائمة بنفسها عليها بذاتها وصفاتها متصور كما بين في محله وجودي الخارج لترتيب آثارها الخارجية عليه كون اتصاف الذهن بقضايا انضمامية وهو يستلزم وجود الشئيتين في الخارج وكذلك قال في حواشي شرح المواضع وتخصر عليه اولابا لانه لم يترتب الآثار الخارجية على الصورة الذهنية المكتسقة بالعوارض الذهنية كعبث واثني ليعتبرن بالعوارض الذهنية فرد من افراد ماهية المعلوم فآثاره هي نفس الماهية ومن انظارها لا ترتب عليها آثارا ماهية النار مثلا الاحراق والحركة واليبوسة وغيره وهي غير مترتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتسقة بالعوارض الذهنية واجاب عن بعض المحققين قبح سماع بان صورة النار لا تتجمل بنفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا يترتب عليها آثارا ماهية النار التي هي حلولها ومنت تعلم ان ترتيب هذا الاثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ الاكتشاف وهذا مع كونه خلاف لتحقيق خلاف ترتيب الشارح ايضا والحق ان ان اراد يكون الصورة من حيث الاكتشاف بالمعنى الماهية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانه وان اراد معنى آخر حتى يشمل الموجود في الذهن فالاستدلال عليه لغو لا طائل تحته وثانيا بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم كونها موجودة خارجا اذ يتصور الاتصاف الانضمامي بان يكون الموصوف الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن وثالثا ان قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشئ من حيث هو بايقف موجودا خارجيا مع انه موصى بكونه موجودا ذهنييا وجه الاستلزام ان الصورة من حيث الاكتشاف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون لها ماهية حشيش هي هي اي صفة قائمة باذلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم حصولي اي يقرر امر موجود في الخارج قوله واللازم انه قد عرفت ما فيه قد ذكر قال الشارح واما العلم المتعلق به قد صرح في حواشي شرح التهذيب حواشي شرح المواضع بان المعلوم بالذات العلم حصولي الشئ من حيث هو لا الصورة الذهنية من حيث لها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجى بل هو معلوم العلم حصولي بالعرض لتحقيق العلم عند انتفاء وهو صفة ذات ضيقة لا بد لها من معلوم وباجملة الصورة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها بالذهن اكتنافا بالعوارض الذهنية علم حصولي من حيث هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن الاكتشاف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار ولا يخفى ما فيه ما اولاه علماء فت فيما سبق ان الحاصل في الذهن بلا اعتبار لمعتبر وفرض الفاضل شئ واحد ثم الفصل بضرع من التحليل يحمله الى الماهية كشخص ليس هناك موجودا ان الماهية من حيث هي هي وتخصر فلا يصح ان يكون العلم

على حاله انما يتحقق في الكتب البصيرة انما يتحقق بالحواس الفعالة كما يتحقق في هذه الحواس الفرق من ان الاشياء لها شيء من اطلاق
التصديق ولا يجوز الاخير للقصيدة على الحكم على طور الاول من اطلاق التصديق والقصيدة على المعلوم لعل المركب على راي الامام المتكلم
الاطلاقين فوقع انبته والمعلوم لعل المركب من حيث الاكتشاف علم والتصديق وبدونه معلوم وجزا اخر قصيدة

والمعلوم بما اذ مصدره المتقابلين لا يمكن ان يكون احد ابل بحسب ان يكون مصداقهما متغايرا او اما المتغاير الذي يتوجه
بين صداقهما فتوجهنا بعد تحقق المصداق ومن ههنا ظهر ان ما شتهر في افواههم وقلقاء الشارح بالقبول ان العلم
المعقول معلوم متغاير ان لا اعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بناء على ما ذهبوا اليه اما ثانيا فلا يلزم على هذا التقدير
ان يتحقق العلم بالتحصيل معلوم هو شيء من حيث هو هو والاعلى غاية البطلان يمكن ان يقال المراد بشي من حيث هو هو
ما شمل المعنوية ايضا الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول العجز في الخارج في نفسه في الذهن فانهم وارتقب كلاما حتموني
قوله بل حاله انما يتحقق انما يعلم انه قد ذهب طائفة منهم المتحقق بطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير ادراكية لم يتحقق
عند ادراك وتبهم الشارح في هذا الشرح كما سيبين مستند لو ا على ما ذهبوا اليه والابانة اذ انزال ادراك حصل بعده ادراك
اخر يزداد الاتفاقات الاول بابته وههنا انما انتقلنا الى قضية بئسكنا فيها ثم حصل لنا التصديق وادراك الاشكال لا يتغير الا
الاول فعلم انه ليس بان ذلك الجواب ان نسبة حينئذ منها شكوكه اذ غرضه معلومة بنحوين من الادراك الاول لتجريبه والكل
الاشكال ولا بد من الاول لا يتغير غير الثاني وببقائه بقي الاتفاقات واستحالة تعلق العلمين بنسبة الواحدة موقوف على
كون العلم عبارة عن الصورة اجملة وثانيا انما يمانع عن القضايا اثرها في اشكال فيها فلا يزيد على ادراكنا انما حاصله لنهين
ادراك اخر بل حاله انما يعب عنها بتصديق وفيه انه ان يرد انه لا يزيد ادراك اخر صلا كما هو ظاهر كلامهم ثم لم يرد الادراك
الكام بنسبة وينزل الادراك المزدوي وان يرد انه لا يزيد صورة اخرى فسلم لكن لا يلزم من ان لا يكون التصديق علما فبطل
لا يدل هذا الدليل الا على ان التصديق ليس عبارة عن الصورة الحاصلة لا على ان التصديق ليس علم فالحق ان التصديق
كيفية ادراكية كالصور بل هو اقوى مراتب الانكشاف والتصوير من غيرها فكيف يذهب بهم ما قل الى انه ليس بادراك
وبعضهم استدلو على كون التصديق كيفية غير ادراكية بقول الشيخ في الاشارات العلم انما تصور بانح او تصور موقوفة
وانت تعلم انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان من المعلومات ما يعلم تصورا سافحا ومنها ما يعلم بعلمين التصور والتصديق و
بالحق فيها المصدرة ولم يتغير في انقسام العلم في الاشارات لعل انما يتغير في الشهرة ان العلم ينقسم الى تصور والتصديق
وخصوصا في الاشارات ليس الا ان المعلوم لا يتعلق بتصديق المصداق لعل تصور وتصديق خلق وبدونه تصور ولا يعلم
كلامه الا انما على ما لم يزل يقع بين ما قال في الاشارات بين ما قال في انجاء كل معرفة وعلم فهو انما تصور بمعنى ما يتصور
وايضه قال في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من جملة الاولى من كتاب الشفاء لما كان العلم
بالفكر والحال بغير الكتاب فكري تبيين احدهما التصديق والاخر تصور وكان المكنس بالفكر من التصديق صلا ببقائه

والكتيب من المقهور حاصله المحذور كان كما ان التصديق على مراتب ثمة يقيني بعقده ومعتقها وانما ^{لفعل} ^{لفعل}
واما القوة القوية من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذ كان لا يمكن ان لا يقع الاعتقاد ^{لفعل} ^{لفعل}
ببقيين بل الذي نأبى منه قد صدق اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير متحقق معهما بل ولا القوة القوية من
الفعل بل هو حيث فرضي ان نبي عليه السلام استحكام التصديق الاول ان كان محققا كان جائزا للزوال لا ان الاعتقاد ^{لفعل}
متقرر بعقده لنقيضه فكان قد افترق على طريقتين دون ذلك هو ان يعتقد الاعتقاد الاول فيكون معتقدا وانما ^{لفعل}
وللبا لقوة القوية من الفعل ان لنقيضه كانا وان لم يعتقد في اطلاق الذين لا يتعرض له وهو بالتحقيق منطوق كانت القياسات
ايضاح مراتب ثمة ما يوقع اليقين وهو البان منها ما يوقع شبهة اليقين هو ان القياس سجد لي او فطلي المناط منيها ما ^{لفعل}
فيوقع غنا على ما هو القياس الخطابي وانما قلنا هذا الكلام مع طولنا لنظهر لك ان التصديق علم عند الشيخ وانتهت قوته ^{لفعل}
بحدوث الانكشاف التام او كان اجمال لنقيضه او فعلية فانهم قالوا شارح متعلقا بالنسبة التي فيها اشارة الى ان ^{لفعل}
ليس متعلقا بالنسبة القائمة بالخبرة حقيقة كما هو من جهة موريل متعلق بالموضوع والمجول حال كون النسبة رابطة بينهما كما ^{لفعل}
في هذا الشرح ونسب الذي في الشيخ حيث قال في سياقي والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العقل المشهور بالوجه ^{لفعل}
يتعلق اولاد بالذات بالموضوع والمجول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة ^{لفعل}
لا يصلح ان يتعلق بتصديق حال كونها كمنزوعة ان التصديق ليس كذا والآية عند ادراك لم يدرى وهذا هو الوجه ^{لفعل}
افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين اليه يذهب بطبع السليم والفهم المستقيم الاتري ان عند تصديقك بعقيدة زيد قائم
مثلا تحصل لك هو الاذعان بان يدق قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ما يكتف
ونسبة من الامور المتزاوية وكثيرا ما يحصل التصديق بعقيدة قبل ان تراعى النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان ^{لفعل}
لا يخفى ما فيه من الجهر من اسخافة اما اول اطلاق كون متعلق بتصديق امر متعلق بالمضمومية والملاحظة ليس ^{لفعل}
ولا مبرهن عليه في التصديق قسم من العلم كما هو حقيقة وعظا بر ان العلم كما يتعلق باستقلال يتعلق بغيره استقلال بغيره ^{لفعل}
كيفية غير ادراكية ايضا كما هو من جهة الشارح استقلال متعلق بتصديق ليس بينا ولا مبنيا فاقبل ان الاذعان ^{لفعل}
كما حكم عليه وبستلزم للتوجه اليه بالذات ونسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان توجه وليتقن اليك في تلك الحالة ^{لفعل}
يتعلق بها التصديق ففهم ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الاتفاقات بالذات ^{لفعل}
والتصديق لا يستدعي الاتفاقات في الجملة واما ثانيا فلانه لو سلم ان استقلال متعلق بتصديق ضروري فاعلم ^{لفعل}
ان متعلقه الموضوع والمجول حال كون النسبة رابطة بينهما كما توهمه بل على هذا التصديق يكون متعلقه الحكمي عند كماله ^{لفعل}
بعض العالم قدس واما ثالثا فلان الحكاية بالذات ناهية عن النسبة الرابطة لانهما هي المرأة لما هو في الواقع اما الموضوع ^{لفعل}
فالمجول فانا نقبل ان لتوقف تصور نسبه عليهما ولو كنا امرأة عن جملتهما انما يدخلان في متعلق بتصديق بانهية

قوله في الحاشية علم واحد غير مركب على تقدير حصول الاشياء بشباها صحيح لا غير عليه فاما على تقدير حصول الاشياء
فكما يظهر وجهه بان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب من عدة الامور العقلية المركبة بترتيب القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف
باعتبار اعتبارات علمية جيبان العلم من قولنا الكيفية الانقسام اللازم للتركيب بناء فيد مع ما فيه بناء في قولنا الشيء يتغير
والتحديد عند العلم علم مركب بالمعلوم علم حقيقة لا علم واحد بسيط فالنوعية جيب الكلام بالاضافة بقاؤه القول بان تركيب
الحدودين كان في انا حقيقة لا يجب كبر الاجزالاترى ان مرتبة لا بشرط شي وبشرط شي متحدان هم كون الحدوا بسيطة والاخر
مركبة لا يحصل عندي للمعروف ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف اعتبارات كما تمسك ذلك القائل في مواضع عديدة وانما
لا بشرط شي وبشرط شي فلا نسلم باطه وحدوها وتركيب الانسرى

انا العلم المختص بالعلوم المتعلق بالمفومات من حيث انها قائمة بالذهن مكنفة بالعوارض الذمينة كذا انا والمحقق
قد سـ قال الشارح في الحاشية العلم الان يقال له لا يخفى ان المفومات من حيث هي انا تسمى
لكنها حادثة في الذهن فاجب حصول في الذهن علمه لكون هذه المفومات قسمة قطعاً فلا وجه للتمريض
قوله هذا على تقدير انه قال في الحاشية ان العلم لا يتحد بين العلم والمعلوم على هذا تقدير فيجوز ان يكون الشيء بسيطاً وذا
اقول ان انا والمعلوم قولنا ان اتحاد نفس شي من حيث هو مفهوم قطع انظر عن القيام بالذهن لاكتشاف العوارض
الذمينة على انا قوله فيجوز ان يكون آء عن انا في هذا المعنى ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونها متحدتين عند صاحب
ايضا فان شي من حيث القيام بالذهن لاكتشاف العوارض الذمينة علم ومن حيث هو مفهوم فكما لا يصح
بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء بنفسها في الذهن لا يصح على تقدير القول بحصول الاشياء
بشباها ايضا وان راوذا الصوة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون الخ فم يرو عيلا ولا ان فقدان الاتحاد بين شي و
اشي وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى شي من حيث هو مفهوم كما يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام
وقوله لا يختلف باختلاف اعتبارات على ان سياق كلام الشارح وسبقه يدل لانه ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى
من حيث هو وقد علمت ان العلم بالمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدتين على القول بشي واثبات ايضا وثانيا على
تقدير تسليم كون الكلام في المعلوم معنى ذي الصوة ايضا لا يصح القول بكون العلم بسيطا مع كون المعلوم مركبا اما على تقدير القول
بحصول الاشياء بنفسها في الذهن فلا ضرورة فيه لما على تقدير القول بحصول الاشياء بشباها فلا ان اشج وان كان من غير
قضى الشي بحسب الحقيقة لكنه عبارة عن مفهوم شي المعاكى اياه ولا معنى لكون البسيط معاكيا للمركب لا بد في العلم بالمركب
حصول اشيا اجزاء فجميع اشيا اجزاء علمه الامر الا ان العلم المركب بوجه اجالي وح كما يجوز بساطة العلم وتركيب المعلوم
على تقدير القول بحصول الاشياء بشباها كذا يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء بنفسها ايضا كما لا يخفى على المشتغل
قولنا في انا ان الانقسام المنفي في كبر هو الانقسام الى الاجزاء التقديرية كالنصف الثالث الربع وغيرها

هذا القول على ما هو عليه
بالعلم الذي هو
من حيث هو
اذ كان العلم
والمعلوم
ان العلم
بالتقدير
بالتقدير

لان شئ واحد الصالح لان يتخرج منه شيان في ظرف اللفظ اذا لاحظ العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهما مرتبة لا بشر
شئ ولذا لاحظ مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهما محصيل مرتبة بشرط شئ فاستحوذ بها انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس
باعتبار بساطة احداهما وتركيب الاخرى اما المفهوم الانتزاعي التبعيري لها وان كان بسيطا ومركبا فليس مستحيين من ههنا
فسمهم فيقولون ان خبرية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار كحاظ العقل وتلك كحاظ العلم في هذا المقام يعبرون بالملك
هو ان مقصود الحاشي روح ان المسمى لقضية في قول السيد بها المفهومات من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عوضا او
لام حيث انها كثره محضة ضرورية العقلية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذا القضية علم واحد غير مركب ليس
متعددة عن مجموع اعتبارها بل كالحق اذا كان في الخارج جنة انما هو شئ واحد جرح اذ احد ان كان في نفسه اهدا

لان انتظام الاجزاء للمبينة كيف قد صرح شاع في حاشي شرح الموقفت غير من المحققين ان الخلقة كيفية منتظمة الى الملون بشكل
قوله لان الشئ الواحد الخ يعني انه ان يربا اتحاد المرتبتين ان منشأ انتزاعها واحد علم اذ شئ الواحد الصالح لا انتزاع امر من اللفظ
اذا لاحظ العقل مبهما يسمى مرتبة لا بشرط شئ اذا لاحظ مبهما ثم محصلا يسمى مرتبة بشرط شئ كما يجوز ان مثلا فانه ماهية بهمة
لا تتعين لا تحصل لا شئ يحصل فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يقتصر من موحشي آخر اى لا يؤخذ معه شئ يحصل له بل يخرج
من حيث هو بحيث يكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين فهو الحيوان لا بشرط شئ واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يعينه
ويحصله فهو الحيوان بشرط شئ لكن ليس باعتبار المنشأ احدا بسيطا والاخر مركبا اذ لا تعدد ولا ثنائية فيه صلا وان يد
ان مفهومها الانتزاعي واحد فلا يخفى بطلانه وبساطة احداهما وتركيب الاخرى ليس الا باعتبار المفهوم التبعيري الانتزاعي
قوله انما هي باعتبار كحاظ الخ وذلك لان الجنس متحد مع الفصل يصير احدهما عينا لاخر فيحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة
يعينها الجنس بعينه بل هذه الحقيقة هي حقيقة النوع فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة للنوع بل انما جرتيما لا يتصل احدهما
لا يتقوم بها حقيقة بل هما مفهومان متبعضهما العقل عن نفس الماهية المستقرة ولذا لا يسبقاها الا في نحو من الملاحظة
قوله من حيث انها امر عقلي آه ان كان المراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني كما يدل عليه
قوله والعلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع لم يوظف بلحاظ والمحمول لم يوظف بلحاظ آخر والنسبة بينهما لم يوظف بالتبع فليس
بحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان حكم عليه بان كان المراد به الامور المتعددة
الملاحظة بلحاظ الحسرة للوحدة كما يدل عليه قوله معتبر فيه للوحدة وضاد ودخولا الخ فيرد عليه ان هذا لا يجب ان يعلم
المتعلق بها علما واحدا غير مركب بل علوم هذه المعلومات متعددة متكثرة ومجموع هذه المعلومات تصديق عند الامام
قوله ضرورية ان القضية الخ اقول هذا الكلام عجيب اذ لا يرب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء اربعة اجزاء
على الاختلاف بين القدار والمتأخرين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون
القضية مركبة منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المقولات المتباعدة

وقد علم انما يكون يتجدد الى اصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده معلوم متجدد صرفه
 هو معتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند الشئ كما سياتي فالمراد بالمفوضات في قوله العلم بها ان هو المفوضات المتحددة
 حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن هنا ظهر ان الفرق بين التمهيد والتقصية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم
 والكلام السابق مؤيد له ايضاً بما سياتي من الشئ ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات خزانة حيث لم يقل هو ذلك ان
 ومن تخيل اشياء فلا تكون القضية مركبة منها تركيباً فافرن هي حقيقة اعتباره بآية ركبها العقل من الموضوع
 والمحمول والصفة الرابطة بينهما وهي كانهما حياة صورية لها اذ بهما يرتبط احدى شئيه بالآخرى فالضرورة التي
 الخش في ضرورة الوجه ثم قياس على القضية على احوالها مع الفارق اذ الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباعدة
 كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالتقصية فانها مركبة من المقولات المتباعدة فلا يمكن ان يكون حقيقة محصلة
 قوله وقد علم انه هذا لم يكن لا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امراً واحداً بحيث لا يكون فيه تركيب
 من العلوم اذ لابد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول ونسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل الذي من
 من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل ومن تخيل ان يلاحظ العقل القضية بلحاظ واحد فيكون الحاصل منها الذي من
 ثم الاعتراف بكون الحاصل الذي من علم القضية مركباً من اجزاء اعتراف بكونه من العلوم لان نفس جزء الاجزاء معلوم كما لا يخفى
 قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك عرفت انه لا يمكن ان يكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد
 وحصل حين علمها في الذهن هي وحدة لان القضية ليست عبارة عن امر واحد بل عبارة عن الامور المتقدمة غاية ما في الباب ان
 تلك الامور المتقدمة معروفة للوحدة كما هي من الوحدة للثمة ويحكيون التصديق عبارة عن مجموع العلوم المتعلقة بتلك الامور المتقدمة
 قوله فالمراد بالمفوضات انما عرفت ان لو كان المراد بها المفوضات المتقدمة المعروفة للوحدة ايضاً يصير العلم المتعلق بها عند الامام
 قوله ليس بالعلم والمعلوم انما تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلاثة والاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا
 الى القضية ليس به العلم والمعلوم بها على ان القضية عبارة عن المفوضات الثلاثة والاربعة المتعلقة بالوحدة عرضاً او دخلاً والتصديق
 هو علم المفوضات المتقدمة حيث هو كما هو ظاهر لا يخفى مخافته ما ذكرنا سابقاً وان كان المراد ان الامام ليس يقابل بهذه المفوضات
 بين التصديق والتقصية تارة على الحكم الذي هو واحد التصديق فليس من الضيق ان النفس في التصديق عبارة عن مجموع الادراكات
 الذي الفصل فلا يكون الفرق بين التصديق والتقصية بالعلم والمعلوم فلا يخفى نفعاً او غرضاً في التحقيق قدس الشريعة ان نسبة التصديق
 الذي على ندره بالامام هي مجموع الادراكات الثلاثة والاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل
 قوله حيث لم يقل انه اقول يمكن ان يقال انما لم يقل تصديق عند الامام اذ لو كان القضية لانه يوجب كون التصديق امراً بسيطاً
 مع ان الامام فاعل بكونه مركباً من الاجزاء الثلاثة والاربعة فاودع في بيان ندره لفظ الجميع ليطابق تصويره انما قال
 التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية تنبها على ان القضية لم تكن متصلة للتصديق عنده فاعلم فيه

ولم يظهر انهم محمود ايضا كيف في الكلام الى الحكم بالتسامح موله من قول الكيف تحت مقولة اخرى التفسير
الاول فلو عموما هو المراد منه حيث يتم الموضوع ايضا عاد والمقدور المذكور لان العلم بخصوصه ليس من جملة ما تحت مقولة معينة بل
حالة كمال المعلوم يتجاوزها واما اعتبارها كما صرح بعض الاذكياء فانها العامة بالتسامح بل هو شبيهة ودون المقترع من عند نفسه ليعلم
اعترفته اذ عوت به انما علم ان حاصل الجواب لا يلزم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الموضوع لان المعلوم منها انها حكايه في كل شيء
والتحدا والحكاية عينيتها مع الحكمي عنه محال بل هي متغايرة ارجح صدقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان تكون تلك الصورة متغايرة
للمعلوم فان كيف تقوم الموضوعي لانه وان جديده وبين معلومه متغايرة في المرتبة المتأخرة عن جديدها لكن لا ينفك التناول
قوله لم يظهر فيه ان التحقيق الدواني واتباع قد عجم الصورة الحاصلة بحيث تشمل الخصه على غير كما يظهر بالاجابة الى سؤاله
قوله كيف انما الداعي اذ قول انت تعلم تجب هذا الكلام لا يمكن عرفت فيما سبق ان جعل في الصورة ليس من خلا تحت مقولة كمال المقولات
اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور الخاصة ليست باحدة تحت مقولة من المقولات وعندنا شارح
باعتراضه غير كما صرح في حاشي شرح المواقف فليس الداعي الى الحكم بالتسامح اذ لم اندراج ما هو من مقوله الكيف تحت مقولة
اخرى هي الاضافة لانه العلم بمعنى حصول الصورة ليس من جملة ما تحت مقولة اصلا بل انما الداعي الى الحكم بالتسامح ان العلم
بسبب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد نسبت بين الصورة والعقل وليس له علم عبارة
عن مجرد النسبة التي هي من تراخي اعتباري كما عرفت باقضية حقيقة محصلة ومقولة الكيف بهذا المظهر سقوط قوله فلو عموما الخ
قوله بل حال كمال المعلوم قال في الحاشية قبل ان الصورة اغير كمالها تالفة لذي الصورة فان كان جوهرا في الصورة اغير جوهرا كان
غير فاستوى ايضا غير بصورة مطلقا ليست فيه بل هي تابعة لذي الصورة انتهى هذا القواعد غاية التحقيق وذلك لشكل على التفسير
بكون العلم من مقولة الكيف مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الى صفة وقد اجاب عنه بوجهية قد نقلها او غيرها من لما عليها
قوله فاعلم ان حاصل الجواب في هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وبنى عم غير دخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون
قوله هذا دخلا تحت حصول الجواب قال بعض المحققين ان الحصول الصورة مع بيان المتغايرة باضروته وعلوم الموضوع لا متغايرة فيه
ككيف يكون العلم بالموضوع حصول الصورة والاصل ان القول بتعظيم الصورة الحاصلة من الموضوع الموضوعي وان صدر عن بعض المحققين
لكن يجب اتباعه لانه باطلا لا يوافق بالاتباع والحق ان الحصول قد يطلق مراد في حصول العلم شامل للموضوعات
كما قد يطلق على مختص بالموضوع والصورة ايضا قد يطلق على الشيء من حيث الحصول العلمي كما قد يطلق على الشيء من حيث الوجود
الذهني قد صرح الشارح في حاشي شرح التهذيب بان الحصول الموضوع كالمترادفين الشيء يسمى صورة حيث حصول العلم لان
حيث الوجود الذهني فقط لا بعض المحققين يحصل الصورة المعنى الاول والوجه المعنى الثاني كذا افاد بعض المحققين قد سبق
قوله لانه وان جوهرا لما قال الشارح في الحاشية لمعقده على قوله لا يتاخر لا يبارى لا ينفك وهذا وذلك لا يتاخر لا ينفك في العلم
وكان في غير صريح الظاهر ان اعتبار المتغايرة في العلم حصولا لشيء مقوله لانه وان جوهرا الى ان مقصود المتغايرة الموجه وفيه جوهرا لا يتاخر

فان لم يحصل لم ينزل فاستوى حالنا قبل الادراك بعده وهو حال محال فاننا لم نكن نعلم شيئا من ادراك امر آخر منته
 فلهذا الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذا لامر المحسوس لا يكون انتفاعا بالشيء وعلى الثاني لا انتفاعا
 امور لا تنتمي الى حد فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية سيطر واحد منها عند قصد العلم لادراك شيئا ثم لادراك تحصيل
 سجد الانسان من نفعه تحصيل لا تخليته وليس هو في الايمان بنفس الادراك بل الايمان بكل موجود مطلقا كقولهم اعيانهم
 المعدوم في الايمان مطلقا واسبق علم شي على وجوده وبالحكمة لا بد من حصول شرفي النفس فلا كان للشيء وجود في الخارج
 ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس يدرك كما هو وان طابقه من جهة فادراك له من ذلك الوجه ان طابقه من جميع
 الوجود التي هو لها نفس الادراك كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه لبيان كل المنور ثم قال انه لا يخلو
 عن ضربين فاعلم واورد عليه ايرادا من مناه ان لم لا يجوز ان يكون الحاصل في النفس سببه ما الى ذلك المعلوم فان قلت
 تتحقق النسبة في تحقق التسبب من غير ادراك اليقين بوجوده في الخارج فلا بد له من وجوده وان لم يكن الخارج فهو في الذهن
 تحلت الدليل جارية على ان الغرض من ضربه آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا سلم ذلك اما ان كل معلوم فهو موجود
 في نفس علية فلا يتم الدليل عليه لما من المنع واجاب عن ابحاث المنصور في شرحه لبيان كل المنور وعلقه بصحة خبر في جوابه
 شرح حكمة الاشراق بالقبول بان يستدل به من اقسام ثلثة لا راجع لها وتقرير الدليل على الوجه المخصص ان ادراكك بعد ان يكون
 حاله حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان تكون صفة موجودة فينا او لا على الثاني اما ان تكون بنو وال صفة موجودة
 عنا ولا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي او عند عدم صفة موجودة وعدمها والها لا يتغير حالنا
 بحسب الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك بعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري
 فبطل الثالث الثاني يتصور من ابطاله فان كل من له وجدان صحيح اذا راجع الى وجدانه ادرك ان الادراك ليس وال
 واليه اشار بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل لا انتفاع سجد الانسان من نفسه تحصيل لا تخليته وتكمل ابطال هذا الشق بوجه آخر
 بسبب مقدرة مشهورة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المنهني على الوجدان كقولنا العلم واذ فبطل
 له تمام الاخير ان معنى الاول كما ثبت ان الادراك حصول مرني المدرك اما انه حصول مر فلما مر اما انه في المدرك فلانه حالة متغيرة
 في المدرك غير له براهنة كما اثير اليه ولا ثم النسبة التي ذكرنا ان لم يكن حصولا ولا لا الا كان باطلا باين فبطل القسم الثاني
 وان كان والا كان فبطل ما ذكر في القسم الثاني وان كان حصولا لم يزمه كون سبب من الموجودات الغيبية وهو باطل لانها ليست حقيقة
 الوجود بل من جود الاشياء في نفسها اني مدراك اخرى لا يعني في علمها بها ولا يرد ان سبب في ذكرها مع لها وعليها ان
 لا يتحقق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل على حصول مرني لمرني من ثقل العلم بشي لا يدرك
 على ان العلم عبارة عن حصول مرني الذهن لا يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حاله اخرى معبرة بالحالة الادراكية
 ويكون محال في الذهن متعلق العلم كما يتحققه الشرح وهذا لا يرد مشتركا لورود صاحب المطارحات في خبر لا يمكن فهمه فلا

فما قيل من لو كان احتمال كون الزاقل حضورياً وخلقاني أشق الأول فبطلان الرأي ممنوع لأن المفروض أن ما هو كون المحسوسات
ولو كان خلقاني الثاني فما يصح إذا ارتفع احتمال كون الزاقل حضورياً غير منفعة بعلم النفس من اتها وهو ممنوع وكذا ما قيل من لو كان
المقدرة القاطنة قوله لا يلزم وجوبية جميع الادراكات لأنه أو تعلق الزوال بزوال الزاقل وجوبية لا يلزم وجوبية الزاقل
لأن إحدى حقيقتي لا يكونان متعالمين شيء على وجه لا يستلزم الوجود ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم أن الامام استدل على هذا
بان هذه الحالة الوجودانية المسماة بالعلم ليست حديثة

قوله فاقبل آية اعلم انه قال المحقق المدوني سج في شرح هياكل النور ان الادراك على تقدير كونه ذوالالاوارك ثم لا
ان يكون ذوالادراك حضوي لا يكون سبوقا بعد ادراكه لا يلزم من كون الادراك الحضوي ذوالا ان يكون ادراكا
لما كان هذا الايراد مندوبا قال الشارح في حاشي شرح هياكل النور مطابعا لما قال الغياث انهن وان تبدل بالادراك
الادراك المحض وكونه ذوالادراك حضوري خل في اشق الثاني قرنا القائل لا يرد بان ان يرد بادراك ما آخر ما هو اعظم من
الادراك المحض والحضوي فعلى تقدير وجودية لا يثبت المطلوب هو كون الادراك المحض امرا وجوديا اذ يجوز ان يكون ذوالادراك
علما حضويا وان يرد بالادراك المحض فلا ينضم المحض في الشقين لجواز ان يكون الشيء الزائل علما حضويا غير صنفه كعلم النفس ذاتها
واندفاع هذا الايراد بما قرره في حاشي ظاهر هذا المراد بالادراك الادراك الحضوي واما كون الادراك ذوالادراك حضوري فخل
في اشق الثاني وجوز كون الشيء الزائل علما حضويا غير صنفه كعلم النفس ذاتها سفسطة لان الكلام في العلم المحض اعم من العلم
فلا يمكن ان يكون الزائل ادراكا لنفس ذاتها لانه نفس النفس فلا يمكن والوجه بقا النفس فظهر المحض من الشقين على التنزل نقول
المراد بالادراك الادراك الحضوي وبهذه الامور المتغيرة للادراك الحضوي سواء كان علما حضويا او لا وهذا مثل علم النفس
بذاتها ايضا فالشق الثاني فتناول الحضوري مطلقا وليس له صفات تقع تعال كون الزائل حضويا غير صنفه وضح المحض
بين الشقين ولوقيل من بدو الامر المراد بادراك ما آخر الادراك الغير الحضوري وبالصفة الاخرى غير الادراك
المذكور سواء كان ادراكا حضويا او غير الادراك مطلقا صنفه او غير صنفه لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول
قوله وكذا نقبل آية تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدرة القائمة بالامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء وله ما ذكره الشارح
في حاشيته الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تحقق الزوال بزوال الشيء جردى لا يلزم وجودية الزائل للاحق
اي الزائل المتأخر عن ذلك الزائل الوجودي يعني زوال ذلك الزائل الوجودي بل يجوز ان يكون الزائل اللاحق المذكور امرا
عدميا اذ لا يلزم من كون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي هو زوال الزوال
الوجودي ثم انتفاء ما ليس بشيء وهو زوال الزائل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزائل الوجودي وجه اندفاع هذا الايراد
اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فلان الزوال المتعلق بالزائل يمكن ان يكون زوالا بزوال آخر فلا بد
ان يكون وجوديا او مستلزما للوجودي والا لا يصح اضافته اليه اذ العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لانها متميزة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كشيء كان فيكون لو كانت عدا كانت عدمها بقابلها وموالاتها البسيط الذي
 هو عدمه فيكون العلم عدا للعلم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عديا واما البطلان المركب بطلان ايضا فخلو المحل عما كان في الجاهل وما فيها من
 واما على تقدير كونه عبارة عن الزوال فلا يمكن تعلوق الزوال بهذا الزوال ايضا فكل علم صالح لا يتصل بالعلم بزمانه
 او بزواله صلوفا واقبيا او خصوصية علم دون علم ملغاة في ذلك اذا صح تعلوق الزوال بذلك الزوال
 فيصير العلم لا لا اقل فلا بد ان يكون وجوديا ولا يلزم ان يكون الامر العدمي انتفاء ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
 فلهذا وجوبية جميع الادراكات سواء كانت المقدمية القائمة الامر العدمي لا يكون انتفاء ليس بشيء هو وله بما في حاشية
 الحاشية اولاد لم يتوقف لزوم وجوبية جميع الادراكات على كون المقدمية المذكورة غير مؤولة بما في حاشية الحاشية
 وبهذا لم يسقط ما قيل في غاية ما يلزم مما ذكر صاحب المطارحات كون الادراك المنتقن ثبوتيا لا كون كل ادراك كذلك
 قوله لانها متميزة الخ او روي عليه بان كان المراد بالامتنياز في قوله لانها متميزة عن غيرها آه الامتنياز بالذات
 فلام الصغرى لم لا يجوز ان يكون العلم متميزا عن غيره بالوسط وان كان المراد بالامتنياز مطلقا سواء كان بالذات وبالوسط
 فلام الكبرى اذا الامور العدمية وان لم تكن متميزة عن غيرها بالذات لكن يجوز كونها متميزة بالوسط الى الملكة وفيه شيء من الغش
 قوله بل البسيط آه اقول لا يربط بين العلم والجهل تقابلا البته وليس بينهما تقابل لا تقابل لعدم الملكة
 لان انتفاء التصانيف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلهذا لم يار طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع
 غير قابل كما لا يخفى واما انتفاء التصادف فلا بطبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذ
 كون العلم عدا لما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان يكون وجوديا في العنوان في التعبير فعلى تقدير كون العلم عدمه مقابل له الذي هو الجهل
 البسيط لا يلزم كونه عدا للعدم صلا اذ البطلان البسيط ليس على هذا التقدير بل منتهى ثبوتية فلا يلزم كون العلم ثبوتيا فمع كونه عديا
 قوله واما البطلان المركب آه اقول لا يخفى ان البطلان المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه مقابلا
 التقابل بين العلم والجهل ليس الا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلوه المحل عن التقابل بل من استحيل ارتفاعهما
 موضوع موجودا استحيل ارتفاعهما عن محل قابل للامر الوجودي فاما من شأنه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء بعينه والجهل
 واما المحل الغير القابل فلامضايقته في خلوه عنها فعدم انتصاف الجاهل بالعلم ولا بالجهل المركب لا يبطل كون البطلان المركب
 مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة انما يبطل كونه مقابلا له تقابل الايجاب والسلب في التقابل لم يتحقق بين العلم والجهل
 قوله وفيها ما فيها نقل عن المشي في وجه استلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العلم
 قد دحض لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو ولا يخفى سخافته اذ عرض الامام من الدليل الاول البطلان كون العلم
 عدا محضا وظاهر ان العدم المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالصفات اليه
 وفي وجه استلال الدليل الثاني انه مختل المحصور لوزان يكون ملكة العلم جملا مطلقا ولم يذكره في المسترديد

اقول الجبل لطلق عبارة عن الجبل البسيط اذا جعل المركب فرد من العلم واشتراك الجبل من البسيط والمركب
 ليس له الجبر واللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا بينهما لا يمكن تحققة الانفي ضمن احدهما فلا محيد عما اترجم للاعلام قال الشارح
 وعلى الاول انه لا يقترن يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جملا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما من شأنه
 الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون لك لا يقترن ما من شأنه الادراك ولا يكون عن ادراك شيء
 بعينه والجبل به فلما اتفق عهده ادراك شيء يتحقق فيه الجبل به فيكون استخار ذلك ادراك جملا لادراكه لا يقترن يلزم
 ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو يتجمل للضرورة المقترن بالاثبات مرتبة لتقدير
 الحيواني او للضرورة وجودها بالعرض دون بالذات اذ كل واحد من آحاد السلسلة بالعرض بالقياس الى سابقه فانهم
 غائبة من خواص هذا التعليل قال الشارح اذا الامر العدلي قال المحقق الدراني في الحاشية القدرية السلب لا يضاف
 حقيقة الا الى الوجود واضح ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من كون اعتبار ثبوتها في نفسها او غيرها
 او ثبوت غيرها لها فالسلب الماهي مفهوم ضئيف فهو منضات بالتحقيقة الى الوجود واورد عليه جوه منها ما قال معاينة ان
 اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان يكلم بسلب الماهية ولم يقصد كتحجبا بوجه الوجه وكذا في غيره عليه ان الكلام
 في ذلك سبب مناهة السلب الماهية وان لا واد ان مفهوم السلب الضئيف الى الماهية ويقال مثلا سلب الماهية لم يكن لذلك
 المراكب المنا في معنى بخلاف الضئيف الوجود يقال سلب الوجود في غير سلم كيف العلامة الجبراني قد صرح بموضع من تصانيفه ان
 السلب الضئيف الى اى مفهوم كان حصل مفهوم في غاية البعد عنه ومنها ما قال الغافل ميزاجان في حاشي القدر
 انهم قالوا الخارج قد يكون نظرا للنفس بعض المعضلات للوجود وقد عدوا السلب منها حيث حكموا بان الخارج نظرا للنفس
 والوجود وهذا يقتضي ان يتعلل السلب بها ايقر ومنها ان المحقق الدنا قائل بالجبل البسيط الذي اثره نفس الماهية
 فقبل جعل الجبل لم يكن ماهية فقد جاز تعلق السلب بها من غير ملاحظة ثبوت فلا يصح حصر ضافة الى الوجود والحال ان
 المقابل لاشرا لجبل البسيط ليس السلب نفس الماهية فافكر مناهة السلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر ضافة الى الوجود
 في جيلوطلان وجب عتبت بان الحصر ضاف الى النسبة الى السلب به هو سلب بسيط محض المقصود من السلب ضافة الى السلب
 ما لم يقترن بتحقيق وصدق بان المراد بالوجود الامر الوجودي نعم من ان يكون نفس الوجود المحمولى او ثبوت شيء شيء او نقص
 تقرر الماهية قائل فيه واعلم انه قال المحقق الدراني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايرادها للسلب
 عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر وما يجزى مجراه من الصدق فيكون فصار لها لتحقيقها وصدقها فلا يمكن
 ايراد السلب الا على النسبة السلبية باهى نسبة رابطة من غير تاويل واورد عليه كل من نظري كلامه بانه
 يجوز عنده ايراد السلب الا على النسبة الايجابية مع انها ايقر رابطة واجيب عنه بان كلامه مبنى على انه
 المتأخرين من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالاجابية مغايرة لها بالذات ان نسبة مطلقا غير مغايرة لتعلق السلب

قوله فيما ذكركم من ضرورة استحالة ارتفاع التقيضين وعلو العلم ان في هذا المقام كمالنا لطبيعتي بهما صراحا لا يرفع
ان ارتفاع التقيضين يقتضي التقيضين في كل شيء رغبة في استحالة التقيضين مستوجب جواز التقيضين ان يكون
التقيضان في جهتين مستلزما لاجتماعهما وتقدري في محله يعني انه لا يمكن لمريض ومريض ليس له رغبة في تحقق التقيضين معا
حتى يلزم بالضرورة ان ليس محال بل من غير استحالة ارتفاع التقيضين كما هو شأن رغبة في موضوع الطبيعة الذي تحقق تحقق فردية
بانتفاء جميع الاقوال في استحالة الارتفاع من استحالة وجوب التقيضين من الضرورة انه لا يتلزم لاجتماعهما وقد مر في الاشارة على ذلك
فذلك ان ذلك لا يخلو لما ان يكون وجوديا او عديا على الاول ثبت المطلوب على الثاني لا يخلو لما ان يكون ذلك كعدم
مستلزما لوجودا وغير مستلزما على الاول بغير ثبت المطلوب على الثاني لا يخلو لما ان يكون ذلك كعدم
قوله في رتبة ارتفاع التقيضين انما هو عليه بان يقتضي الوجود ليس لعدم المحض الا ان على تقدير كونه عدائيا لاجتماع
ضرورة انه من حيث تعلق التقيضين بالوجود لا يلزم ارتفاع التقيضين في كل عرض من المعارف
الاطلاق ان العلم عدديا اذ تعلق السلب بالسلب لا بالسلب التام ولذا عددي التعلق ان في ما يتقاربه لا يتم كتم
كما ذكره في المشي لا يربط التعلق بالسلب بالسلب كشيء بحيث لا يكون مستلزما لوجوده لانه ارتفاع التقيضين قطعيا على ان
انه لو لم يكن مشي المقابلة العامة لا يكون انتفاء السلب في ما ذكره الشارح في الحاشية بقوله ان تعلم انه يلزم ان يقتضي
ولا شك في اللزوم ولا في اطلاق اللزوم وليس الغرض ان على تقدير كون ذلك عدديا تعلقا لا يخلو لما ان يكون مستلزما لوجوده لانه ارتفاع التقيضين
قوله كونه لم يرض ان قيل مع عدم الرضاء ان جواب المشي محتاج الى تقدير لفظ احدى مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا
في وجوب ان هذا الجواب غاية في كون انتفاء موضوع الطبيعة بتغا جميع الافراد كما زعمه الشارح مع ان الامر ليس كذلك
موضوعا يتحقق فردا من غير انتفاء هذا الفرد ويستقل به هذا الانتفاء بغير فلا معنى لانتفاء موضوع الطبيعة في انتفاء جميع الافراد
مع كما ان جواب التقيضين غير محال لعدم استلزامهما معا كارتفاع التقيضين بغير غير محال لعدم استلزامهما معا
والتحقق ان من تحقق موضوع الطبيعة تحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد صحيح لان تنزع الفرد من الطبيعة يعنيها بالاطلاق
معناه انه توجد بعض فرد الفرد بل في معنى وجود موضوع المحلة فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد منشأ انتزاع موضوع
فرد موجود في الفرد من وجوده عن وجوده بعد انتزاعه عنه فيصير انه يوجد وجود فرد في معنى انتزاعه عن الفرد ولا معنى لانتزاع
فرد لان الفرد منشأ انتزاعه عن الفرد وجودا صحيح انتزاعه عنه بغير بل انما يتحقق موضوعا لولا ان جميع الافراد لولا ان
هذا لا يتقاربه لا يكون منشأ انتزاعه عن الفرد وجودا صحيح انتزاعه عنه في معنى الرضاء ان يقال لفظ ارتفاع التقيضين يستلزم ثلثة معان
رفع تحقق التقيضين معا بل بغير طبيعة الى تحقق التقيضين ويقال معية تحقيق التقيضين مرفوعة وهذا ليس
بمحال كمال المشي وثانيها رفع احد التقيضين كما ذكره المشي وثالثها معية الارتفاع عين كما قال صاحب كتابه
والجواب عن هذا ان الشارح مع انه هو المتبادر الى نفهم حاشي الذي يتقاربه بعيد عن الغرض

فلم اتفق بتقرير آخر هو ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم وجوب كماله من
 الآخر على ذلك التقدير وهو ليس محال قريبا منه ما افاد به نفسه ان معناه معية رفعها محال فيجب سلب معيته وهو ليس محال في نفسه
 قوله فيما مع ان النسخ بهذا ثبت المقدمه المنوقه وان لم يثبت المقصود لما ذكرنا من اننا منفي الغائمه في ذكرنا غير صحيح قوله لا نفكر
 بالقصود بخلاف الطريقة التي اتينا بها صاحب المطالب راجع لما تامل على الراجح الكلي كما تاملنا عليك سابقا قوله جميع تلك الامكانات
 اى الامكانات السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم نقل فالصواب يجوز حمله على المعنى الصحيح هو انما هذا المعنى فالصواب
 ادراكات درجات لا يتعارف وابداهه تشبه بخلافه الاول المعنى الذي سياتى من المحقق

قوله هو ان شاء الله تعالى فحصل ان نقيض اجتماع النقيضين هو رفع الاجتماع اعم من ان يكون رفع احدهما مع رفع الآخر او برفعه
 ومعنى ارتفاع النقيضين استحصال رفع احدهما مع رفع الآخر محال فكذا ليس نقيضه بل يخص من نقيضه بهذا الظاهر ان
 ما قيل في دفع الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس نقيض اجتماع النقيضين بل هو يخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع
 النقيضين هو اعم من ان نقيض النقيضين لانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين لا يلزم ان يكون لرفع اجتماع
 اجتماع النقيضين ان يكون لرفع اجتماع النقيضين والآخر تضاد لا يكون لرفع اجتماع النقيضين في نفسه ما ذكرنا من اننا لم نحصل اننا لم نحصل على كماله
 قوله في الغائمه في ذكرنا في خان بعض طرالكلام شارح انه لا فائده في قوله مع انه قد شتره فتره فتره بل ان هذا القول ان لم يكن
 تاما في المقصود او المقصود ان الادراكات لرائل جودها والثابت باعم منه من المعنى الثابت لكن قد ثبت بها المقدمه المنوقه
 منفي الغائمه في ذكرنا غير صحيح وفيه انه لو كان غرض القائل منفي الغائمه عن كمال القول انه لا فائده في اثبات المطلوب
 ان كان له فائده اخرى فلا يتوجه ما قاله في ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول ليس اثبات المقدمه المنوقه ولا ان شتر
 عدم تحقق السلب بالاثبات كانه في اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوى ظهور سلطان المقدمه المشهوره كما وقع عن
 المحقق المدعي كما يدل عليه في كاشفة وظاهر ان كمال ليس ظاهرا سلطان فلا يرد ما قال بعض المحققين قد سرت ان ان شتر لا يقتضي
 لا يجوز ان يتحقق السلب بالاثبات بل بالانكار يكون كل ادراك زوالا لاثبات سلب فلا يلزم ان يكون هذا المقدمه
 ما يشترط في اثباته ولا يفي بهنا هو ان لا يكون ان شتر في نفسه أصلا لا في نفس الشيء ولا في ثبوته وهذا هو السلطان فلا بد من
 قوله لا نهائيه ان ذلك ما ذكر صاحب المطالب صاحب الايجاب الكلي اعني جوديه جميع الامكانات في الخفاء او قد عرفت انه
 ما يلزم من ذلك ان لا يكون له من حيث ذاته ما لا يكون له من حيث ذاته جوديا محضا فلا يلزم ملاقا الشارح في الحديث ان
 لا يظهر لغيره لا يظهر من حيث ذاته لا يظهر من حيث ذاته لا يظهر من حيث ذاته لا يظهر من حيث ذاته لا يظهر من حيث ذاته
 راجعا الى وجودنا ووجدنا الحاله التي في تصور الموجودات على كماله التي لنا في تصور الموجودات المتضمنه لادراكها
 تصور الموجودات هو اقسام صورته فليكن جانا في تصور الموجودات ككامل قد اعتمد عليها الشارح ايضا في حاشي شرحها
 وما قيل في وجه التكرار ان اختلاف الامكانات بالنوع ثم اختلاف الادراكات بالحصول ككامل من عند المحققين فكذا لا يمكن

[illegible]

والا لم يكن المحصر بين الاضمارين سلبه عقليا يجوز له العقل مجرد ملاحظة الطرفين لتجيز العقل ان لا يكون الانسان سلبه
 هذا السلب بل الانسان يكون سلبا بسلب آخر متجاوز عن السلب الاول فذاته المخصوصة وهو كما ترى لما لم يتميز فكيف يكون
 منشأ لامتنياز الغير غير محتمل ان عدم التمايز الا بسلوكاتها لا يوجد محتمل كونها منشأ لامتنياز الغير غير محتمل لهي ان يكون الانسان سلبا بسلب
 الوجودات فمصادره لا شيء محتمل ان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلق فالحكم لم يطلق الا كغيره من حيث ان ثبت كذا
 قوله والا لم يكن المحصر ان لم يقبل ان على تقدير تمايز السلبين وانها لم يكن المحصر بين الوجود وسلبه حصر عقليا اذ يرد عليه انه
 على تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعدد فكيف لا يجوز بالاختصار بل بالاختصار على تقدير
 بين الوجود الخاص والعدم الخاص فلما اذا قلنا زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصر
 عقليا لان جناه ان يرد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص لا يكون موجودا بوجوده الخاص بذاته يرد بغيره والاشياء
 يجوز العقل بالاختصار فيه براهنة فكما لا وسط بين مفهوم عام وسلبه كذا لا وسط بين مفهوم خاص وسلبه لكن معنى ان
 اضافة السلب الى الاحتكاك لا يصح الا على تقدير كون مصاديق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس الحقيقة ومع سلبه مع الحقيقة
 ولما كانت الحقائق متعددة متميزة فكل حقيقة منها رفع يقابلها والترويد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصلا بل لا يرد
 تقدير كون السلب بسيطة متميزة يكون المحصر بين الانسان سلبه العقلي او اما قوله لتجيز العقل فلا يخفى سخافته او على
 حقيقة تعدد مفهوم السلب يجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الا الى الذات الخاصة بالرفع لها واذا لم يكن سلبا خاصا
 ورفض الذات خاصة كذا تلك الذات الخاصة مناقضه دون غيره من السلوب فلا يطل المحصر العقلي ههنا وبذلك يقال ان
 بسبب مع ان كل شئ من مقابل النسبة ايجابية ولا يجوز ان قولنا المحصر بين الشئ وسلبه عقلي واسطة فحصل المحصر بالواسطة
 فلم يبق المحصر عقليا الا المحصر نفس تصور الشئ ورفع بل الرفع والرفع من شأنها ان يجوز بتصورها انها لا يرفع
 ولا يجتمعان فذاهو المعنى بالمحصر العقلي ليس المحصر بالمحصر بالواسطة ان هذا رفعه فقد ظهر ان قوله والا لم يكن المحصر بالواسطة
 فالاولى ان يطرح هذا المقدمه من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب باقرنا سابقا ثم يقرر انه ليس الى آخر
 قوله ان عدم التمايز لا يعني ان عدم السلوب الانتفاعات بنفسها بل ان ضافتها الى ملكاتها سلم لكنه غير مانع اذ لا بد لكون الشئ
 منشأ لامتنياز الغير متميزة مطلقا سواء كان بنفسه وبغيره ان اوجده ان لا يثبت الا امتياز الان كجسمان بالذات فعليه ان يبرهن عليه
 وقول بالاكين امتياز بنفسه بل الملكة يكون امر انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة ان يكون وجوده بنفسه لا يكون امتياز ابوجه الملكة بل يكون امتياز بالذات
 ضرورة تساوي الوجود والانتياز وبما يجمل بالاكين وجودا وانتزاعا بنفسه بل بسطة الملكة يكون امر انتزاعيا لا انتزاعيا لا يتحقق لا وجود
 الا بوجوده شيئا فلا يكون منشأ لامتنياز الغير الا ان منشأ انتزاعه منشأ لامتنياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة فهو كذا المنشأ
 وذلك المنشأ لا بد ان يكون امتياز بالذات والانتزاع في الكلام في التفسير على منتهى القوة الى ان يكون امتياز بالذات منشأ لامتنياز الغير بالذات فافهم
 قوله وان كان على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاع بالمكات اي صلوبية غير متميزة فكيف يحصل الانتياز لا لعدم بل بغيرها

فيخرج بان تمايزه ليسلوب لا يتوقف على إضافة الى ملكاته لا على تمايزها ايضا فليتنا مل قوله وباللازم على تقدير انما هو على
 هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاؤه باثباتا سابقة فيحقق اللاحق بزوال سابقه زال شئونه وبقي انتفاؤه محض على ما تقر
 ان المنعني انوارا على كلامه في تقديره يوجب الى اقيده فقط او ر عليه بان عدم المحض ان كان هو صوفي موجودا يكون عدائا ثانيا
 ولها بانه لا ينفك في هذه الصفة تصديق معدلة وقد فرض وجوده لموصوف في الكلام عند تحقق الادراك الاخير لا اعتبارا بالمرتب
 لمختصة اعتراف بالادراكات في كلامه سابقا قوله ولا شك ان في ذلك احتمال على تقدير حدوثه في نفس علم انما تقديره قد مر يجوز ان
 مرتبة العقل السوي لا التي هي عبارة عن غلو النفس عن جميع الادراكات مختصة بمرتبة النفس لا على حاله ثم تحال الى السبيل المقتضى
 وتصديق على تقدير كونها نظرية على حد النفس ايضا يمكن ان يستدل على اختلاف تلك المرتبة راسا بان يقل بعد تميزه بقدرة هي
 لما فرض من مضمون متناقضين مضمون شي حصل في الذين يغلبه وبوجه ذاتي او عرضي سواء كان آفة للملاحظة او مضمون متناقضا
 قوله فيخرج آفة هذا الكلام من خط انما لاضافة الى الملكات ما توجب تميز الادراكات كون الملكات متميزة واذا فرض كون الملكات
 ايقظ سلبا بسيطة غير متميزة فكيف توجب تميز الادراكات بل كيف يصح اضافة الادراكات اليها والمكر كما يقتضي عقلا وعلم شي
 الى هذا لا شارب بقوله فليتنا مل قال الشارح واللام آفة هذا الكلام من الشارح عجيب ان يصح ان تضاف الاشياء في انتفاؤها شيء ادراك
 انتفاؤه يكون في انتفاؤه انتفاؤه الاشياء الثابتة لشي ولا شك انه لا يستلزم تحقق ذلك الشيء بل هو اعم من تحقق شيء محض انتفاؤه لا شيء
 يكون في قوة السابقة المعدلة والسابقة المعدلة علم السابقة البسيطة والموجبة المحصلة والحاصل ان انتفاؤه الانتفاؤه الثابت محض
 احد جهات انتفاؤه الثبوتية هي انتفاؤه محض والثاني انتفاؤه راسا فعند تحقق الادراك لا يجوز ان ينشئ السابق راسا
 قوله بانه على ما تقر في آفة ان لا كلام ههنا ولا تقيد على انه قاعدة لفطية لا يلتفت الى مثالها في المعلوم العقلي على
 ان انتفاؤه التقيد كما يتصور بانتفاء التقيد لكت تصور بانتفاء التقيد راسا ويجوز ان يكون فيما نحن فيه من القسم الثاني
 قوله اورد عليه آفة هذا لا يرد وان كان في غاية السات كما سيظهر ان شاء الله لكن في ر عليه ان موضوع انزال العقل عن النفس بل الحاصل
 غير موجود يدفع بالادراك صفة للمدرك وزوالها وان كان مستثباتا لادراكات الى الادراك الزائل لكنه منسوب الى محله اذ
 وهو النفس كما ان السواد الزائل عن الجسم زواله وان كان صفة له بالذات لكنه صفة للجسم ايقظ فيقال انه ليس بجسم والجسم
 فالجسم موضوع لسلب السواد ايقظ فيكون الاعتراف بتحقيق الانتفاآت اعترافا بتحقيق الادراكات فانهم
 قوله فيه ان احتمالنا في الشارح في حاشي شح بياكل النور ههنا وان كان في الامور المتعارفة لكنه في الادراك على تقدير
 حدث النفس محال او ر عليه انه لا يتجه في الحكم بالاستحالة على تقدير حدوثه في النفس على تقدير حدوثه في حال غائمه قالوا لا محال السواد
 وهو مرتبة غلو النفس عن جميع الادراكات وههنا الحاشي بان يجوز ان يكون تميز العقل ليس في مختصة بمرتبة النفس فليقل تقديرها تحتها
 لزوم الادراكات الغير المتناهية على وجه التساقط لم يجوز ان يكون النفس قبل تعلقها بالبدن اذ ادراكات لم تقع على احتمالها بل بعد
 قوله لا شارب عليه آفة قبل الادراكات في النفس حدوث تعلقها بالبدن اذ كانت في النفس صفة او قد يمتنع فلا يتصور احتمالها

ولنفسه احد بها بالمعلوم والاخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل المجهول في كونها من لواحقيات نفسنا ان عمر مثلها
 في تلك المرتبة ثم حصوله او لا مفهوم المجهول المطلق لم يبق الا العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء او كما يشهد به الجدل
 فريضة مثلا كما معلوم عنده بان يكون حاصله بنفسه وبوجهه قد فرض ان لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون
 وصا واما عليه فيلزم ان يكون حينئذ معلوما مطلقا واما مجهول مطلقا فيكون حاصله بهذا المفهوم لصا واما عليه فيلزم
 الحصول في ان يكون معلوما حينئذ فيكون مطلقا وقدرة اشبهت بقرينة اجوبة مختلفة بها وذلك لقرينة ما سيجي عندنا في بعض
 المذكور بعد ان يتبين على تقدير قدمها ايضا فثبت ان ما لم يتم احتمال انفس في التصور والتصديق على تقدير كونها
 نظرية على حدوث انفس شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدوث انفس قول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها
 بالبدن او ذلك محلا باسوى ذاتها وصفاتها واما لو كان لها ادراك قبل تعلقها بالبدن ايضا فيخص احتمال انفس المذكور
 بحدوث انفس في ذاتها على تقدير قدمها صلا وعدم كون انفس حادثة باسوى ذاتها وصفاتها قبل تعلقها بالبدن
 حيث انما بعد هذا على خلافه في ان احتمال انفس المذكور لا يتأتى اذ قيل مقدم انفس و قد تم تعلقها ايضا كما هو من قبيل القائلين بالتمتع
 قوله ان مرتبة العقل المجهول لا يخفى فيه ما افاد استاذا قدس سره ان هذا الاشكال محال علاقة له بمرتبة العقل المجهول
 فانه لو لم يثبت مرتبة العقل المجهول لم يلزم حصول تلك المفهوم ولا توجه شبهة انفس فانه لا شك ان انفس في اى مرتبة
 فثبت بعض الاشياء بمجهول كما ببعض الوجوه الذاتية او العرفية فلو فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في انفس قبل
 زيد المجهول بعض الوجود اما معلوم هذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا له واما
 عليه فلزم كونه مجهولا حينئذ معلوما وان كان مجهولا مطلقا فيكون حاصله بهذا المفهوم لصا واما عليه فلزم كونه معلوما حينئذ
 قوله لانه لا شبهة في ان العلم ان يراه هذه الاشياء ان كل مجهول مطلق يتنوع عليه الحكم صادقا قطعاً او الحكم عليه لا بد ان يكون معلوما
 الوجود مع الحكم في هذا العقل على المجهول المطلق لان امتناع الحكم ايضا حكم من الاحكام وجوب بوجوب الاول ان الحكم عليه في ذاته
 معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض الحكم عليه باعتبار ترتيب تفصيله ان الحكم عليه في ذاته انما يقتضيا انفس في ذاتها بالذات لانها
 ليست بوجوه في ذاتها بل هي فطرية الحكم عليها ان تصوره مفهوم وجعل عنوانا لتلك الذات يحكم عليها حيث انطباقه عليها
 معناه الحكم عليه بالذات بل العنوان الذي يقتضيه بالذات لا اعتبار ان اعتبار ذاته حيث هي اعتبارا ذاتا وطبقة على تلك الذات هو
 بالاعتبار الاول معلوم مستحق في نفس الامر وهو متوقف بصفة الحكم عليه بالاعتبار الثاني مجهول مطلق ليس معلوم وهو متوقف على اعتبار الحكم عليه في ذاته
 المطلق الموجود في ذاته من مطلق معلوم كالترتيب في ذاتها في معلومية تصادف بالمجهولية فانه قد يكون موجودا في ذاته
 انه مجهول مطلق باعتبار معنونه وليس معلوم واما حال ان الحكم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يتنوع عليه الحكم فهو المجهول المطلق اذا حكم
 في الحقيقة على انفسه انما هو موجود في ذاته من مفهوم مضمون مجهول مطلق فالمنوع معلوم اما حكمه بالامتثال فما عتبا
 مداره لتحقيق فانه تخيلة وكل حكم ثابت للذات ثابت للطبيعة اذ لا فاعلية له بالذات ثابتة للطبيعة باعتباره موجودا في ذاته

واورد عليه اولاً ان الموصوف بالامتناع لما كان مضمومات موضوعات هذه القضايا باعتبار الاتحاد والالتزام
 على الافراد فينبغي ان تكون موجودة بهذا الاعتبار لا يكفي وجود نفس المضمومات من حيث هي فان لبداهة حاكمية بان وجود
 حقيقة يجب جوده هذا الايراد في غاية ائتناء والدقة اذ ثبتت بالذات الافراد وثبوت شيء شئ انما يثبت ثبوت الشيء
 والاكمن ثبوت عنوان المعتبر لفتحي الاشكال كما كان التصريح بالنظر المبين ان الحكم في المحسوسة ليس في عنوان مطلقا بل عليه
 من حيث الانطباق على الافراد ولا وجود له بهذه الحقيقة وثانياً ان الطبيعة وان كانت محكومة عليها بالذات لكان الافراد
 محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض في كل مجهول مطلق من جميع الوجوه يمنع عليه الحكم بالذات بالعرض فيحكم على امر
 بالعرض وثالثاً ان من المعلوم لغيره ان استبعاد ثبوت المعتبر في ظرف الثبوت ناهي للثبوت لنفس الامر لا للحكمة بالثبوت
 والحكم على شيء في صفات الطبيعة باي اعتبار كان بالمجولية ليس الا بوسطة التصان افرادها في نفس الامر اما بوسطة في ثبوت
 او بوسطة في العرض فلا بد ان يكون افراد هذا المضموم متصفة بالمجولية اولاً بالذات ثم بصفة طبيعية من حيث الاتحاد
 ثانياً وبالعرض ما كان الاشكال في مثال هذه القضايا الا ان صدقها محسوسات يستلزم ثبوت المجولية المطلقة اولاً بالذات لافراد
 موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات لم تكن في اقل من الافراد لها اعتبار ان الالاه اعتبار نفسها واعتبار جوبا
 بوجود الطبيعة بالعرض في من حيث جودها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجموع مطلقة بنفسها وكفى لصدق
 بهذا الوجود العرضي فيصير ان معنى على هذا ان يقال لا يصدق الموجبة من جود المعتبر له بالذات والمثبت بالذات
 وهي موجودة بوجود الطبيعة بالعرض في صدق الموجبة فيكون القول بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة لغو الاطال تحت
 على انك قد عرفت ما فيه الثاني ان هذه القضية وان كانت موجبة لكنها لا تقتضي التصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السوابق
 وهذا الحكم محض لان الربط الايجابي مطلقاً يقتضي جود الموضوع وهذا ظاهر جدا اشككت ان هذه القضية غير بديهية وصلها
 ما يتصور معلوم لو صدق عليه المجهول المطلق لا يمنع عليه الحكم وهذا الجواب لا يتضاءل حسب الافق المبين لا يخفى على من
 ان اصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بغيره ان لا وجود للموضوع فجعلها غير بديهية كانه تسليم لا يرد الرابع ان هذه القضية
 وان كانت موجبة بحسب الحكاية لكنها سائبة بحسب المحكي عنه لانها حاكية عن مطلبان هو اذ لا يقتضي الاثبات العنوان
 في الذم من ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المعتبر له اذ لا ثبت هناك في نفس الامر والحق ان لا معنى لكون القضية
 بحسب الحكاية وسائبة بحسب المحكي عنه صلا لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمحمول كونه على قصد
 وجود الموضوع والقضية لسائبة حاكية عن محض لا يستلزم صدقها وجوده فكل مجهول مطلق يمنع عليه الحكم ان كانت تحت
 بحسب الحكاية كان المحكي عنه لذات المجهول المطلق بحيث يكون متصفة بامتناع الحكم فان كان المجهول المطلق جود
 بحيث يصح انتزاع امتناع الحكم عنه حال كونه موجودا صدقت القضية الموجبة والا كذبت ان كانت سائبة كانت
 حاكية عن محض فلا يستلزم صدقها وجود الموضوع فكيف يمكن ان سائبة بحسب المحكي عنه على تقدير كونها موجبة

ومشاهير انفسا وهذه الحقيقة هي قولنا كل مجهول مطلق متيقن عليه الحكم غير متصور او المحسوس لا بد فيها من ان يكون
 مرآة للملاحظة الاخرى او من جعل العنوان مرآة لتفسير الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم وحيث بان انقدر الغرض
 صدق العنوان بفعل وبلا مكان جعله مرآة للملاحظة الافراد حال الحكم وهذه الحقيقة متسلسلة مماثلة او عرفت عامة
 ان يصيق عليه العنوان بفعل وبلا مكان متيقن عليه الحكم بالضرورة متسلسلة بكونه مجهولا مطلقا او فاما ما لم يكن مجهولا مطلقا
 واورده عليه بان لا يقطع عرق التعليل اذ لو قرر شبهة بان قولنا كل مجهول مطلق متيقن عليه الحكم دسا وكل مجهول
 مطلق من كل احد متيقن عليه الحكم مطلقا من غير تقييد في الجواب لعدم صدق العنوان لا بفعل وبلا مكان قال المصنف
 شرح المطلق في التفسير وادفع جميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب الخامس لما دلت شبهة ان المجهول المطلق
 دسا ما معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض وجه السيد المحقق قدس سره الشريف في حاشية باننا اذا قلنا كل مجهول مطلق دسا
 يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل مفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة للملاحظة على وجه كلي جالي
 فتكون معلومة بهذا الوجه قطعيا وبذلك الافراد هي ذات المجهول المطلق دسا فوجب ان يكون في اية معلومة باعتبارها بصفة
 الجهورية المذكورة وهذا امر معلوم واذا كان في اية معلومة باعتبارها لم يكن مجهولا مطلقا وانما في نفس الامر من حيث العقل
 حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة الجهورية
 المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وتتناوع مع المعلومات
 حسية الحكم واثبات قلت هي ان كانت معلومة لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بصفة المعلومات بل بصفة الجهورية فان تنصيص
 ان مفهوم المجهول المطلق دسا كلي والعقل ان جعله ملحوظا بالذات ان جعله مرآة للملاحظة التجريبية كما في سائر المفاهيم الكلية
 واذا جعله مرآة لاظهار حيث اتصافها بهذا المفهوم اذ هو منشأ امتناع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الامتناع لها معلومة
 مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومات بل يحتاج في كونها
 ملحوظة من هذه الحقيقة الى ملاحظة ثانية مرتبة على الملاحظة الاولى فاذا اظهرها العقل كذا في اعتبار معلوميتها حكم
 الحكم لا بامتناع الاحمال ان الحكم على الافراد قد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعيا فلم يكن
 مجهولا مطلقا بحسب الامر من حيث العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار سلب الحكم عنها
 باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالجهورية ولا يخفى على المتخصص ان جعل هذه الحقيقة بصفة الجهورية يرجع حاصلها الى ان
 ما هو مجهول مطلق في الواقع متيقن عليه الحكم فلا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يعني في الحقيقة الموجبة لصدق
 صدق العنوان بحسب الفرض باجملة الحكم في هذه الحقيقة بثبوت المجهول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي غير
 اذ من المتيقن ان الفرض ان المجهول المطلق متيقن عليه الحكم في نفس الامر لانه يمتنع عليه بحسب الفرض الامر من حيث هو
 مطلقا ولا يضر على تقدير جعل المفهوم مرآة للملاحظة الافراد تنصير الافراد معلومة علمهم بان الافراد لهذا المفهوم قائل

وقد عرضتها على اذكيا من غير غلطات احد بايتد فني الحق بان شي بايجز للاسم قوله اوله والشي في انهم انما
 الا عالم انه تم ان راو مطلق تمقا والشي بعدة لتحقيق لعدم السابق كما في المصادق وسلم ان المادوية تتقار به لا يجوز
 الادراك لو كان انتقار لا يجبت من يكون مما لا حقا وانما يجبت الادراك المصادق فبمن الجائز ان يكون الادراك المصادق
 بالحدوث والاشي عددا لا حقا فتقار السابق على هو تقار له ويكون كماله تقار سابقا لما هو تقار له وكذا

قوله علم باته قال في الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم الجحول المطلق اوله لمن كان في تلك المرتبة مستندا
 الطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاشياء لا غير ذلك من الخبرات كما لا يخفى تهت انت تعلم ان هذا المنع ليس
 ان حصول مفهوم الجحول المطلق اوله لمن كان في تلك المرتبة ممكن محققا ولا يلزم المحال من فرض الممكن اصلا فلا يلزم الاتحالة الا ان
 وجود مرتبة العقل لا يثبت في الحاصل بل في النفس مع انه لو لم يحصل مفهوم الجحول المطلق حاصل محققا في بايتد
 فلا يندفع بالاشكال ان بعض ما عرفت من جابوا بان اشياء انما يصير معلوما بحصول جهة شئ بل لم يكن لك الوجود منافي بالاعتقاد
 اذا يكون منافي بالاعتقاد كيف كان مبدأ الاشياء في اعتبار ان الاشياء محمولات على حصول المعلوم المطلق وق عليه وجوبه كغيره
 من حصول في الوجه انفس الاشياء في كل شئ لكونه منافي بالاعتقاد ورواها سمينا ما يكون حقا فلا ينفذ له وجوبه من وجوب
 معلوما ونقيضه محمول مطلقا ولا شك في تناقض المضمومين يلزم اجتماعها بالبيان المذكور في اعتبار القول يكون مفهوم الجحول المطلق
 وجها منافي بالاعتقاد قول المتناهيين الحق في الجواب قال بعض تحقيق قديم من جملة اذ ان يري الجحول المطلق الذي
 فرض حصول مفهوم الجحول المطلق في وقت من اوقات فلا تحال لان المعلومات انما قامت بهذا الوجه حين لم في العقل والاسم
 ان كان صدقه وزمان حصول واحد بل يجوز ان يكون زمانه سابقا عليه ان يري الجحول المطلق انما فلا حصول اصلا اوله
 على شي انما هو المطلق انما يعني انه لا يمكن تعليل العلم بوجوده في زمان ضرورة ان كل شئ يتعلق بالعلم ولو كونه زمانا وان
 المطلق زمان حصوله هو لا يتم عنوانه بل معنونه في وقت حصول الجحول المطلق ليقيد بزمان حصوله يحصل المطلق الجحول المطلق في وقت حصوله
 حصول القيد بزمان حصول المطلق الجحول المطلق الا علم وجه كل شئ في اكل شئ يصدر عليه انه محمول في مرتبة العقل لا في زمان
 فعند حصوله في المضموم يكون اشياء كلها معلومة فلا يصدرق القيد على شي فلا يكون غنيا شي فلا يكون معلوما بهذا الوجه يلزم
 قوله انما وبعض الاعظم اه حاصل انما وبعض الاعظم ان الادراك على تقدير كونه زوال الادراك السابق عليه لا ينفذ كونه عددا
 لا حقا بل كونه عددا سابقا فلا ادراك الا حقا زوال الادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عددا سابقا بطلان
 عدم له وظاهر ان لعدم السابق لشي لا يتلزم تحقق ذلك شي قبل طرأ ان لعدم عليه فلا يلزم تقابل ذلك في غير
 اصلا من خصص ان زوال لعدم اللاحق فاللزم من لم يكن حقا لا يتم التقرير ان يبقى احتمال كون الادراك عددا سابقا لما هو ادراك
 وبالجمله لا يجزى زوال شي مطلقا لا تقار فاللزم ان يكون الادراك اللاحق زوال الادراك السابق ان يكون السابق
 عددا سابقا فلا يلزم تقابل ذلك في غير نهائية وان يري لعدم اللاحق فلا يتم التقرير بطلان كون الادراك عددا سابقا لما هو

كمانى عدم قديم قديم وج لا يلزم قضاة لا تخاف انت تحقق عدم لزوم تحقق الزايل حينئذ قبل تحقق الزايل بل خصوصاً المبدأ
موجب تمام التحصيل لا يمتنع حتى احتمال كون ذلك زوالاً لا انتفاءً سابقاً على ما هو متعارف له فافهم فانه قد بين قولاً فلا بد
الذى يعقبه انتمى للادى لا انتفاءً وثنائى للادى كى يقال عقبه فلا بد اجاب على عتبة على اصل من الادراك كوجاهة انتفاءه او كذا
فلا بد لك ان يعقبه كذا انتفاءه او كذا انتفاءه فلا بد لك ان يعقبه انتفاءه فلا بد لك ان يعقبه انتفاءه
وكان هذا الادراك الذى يعقبه كذا انتفاءه فلا بد انتفاءه فلا بد انتفاءه فلا بد انتفاءه فلا بد انتفاءه
فيستحق الادراك المستحق سابق على كذا انتفاءه فتبين ان يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء فلا بد لك ان يعقبه الادراك
عليه فتبين ان كذا يستلزم كل ثالث لا بد فبطل كلية الراسى في لزوم اعادة لعدم وبقا المشبهة الى المنفى لكونه غير كذا غير كذا فافهم

فمنه ليس شي لهما او لا فلا فافهم تحقيق سره ان كون الادراك عدماً سابقاً يجب ان لا يمر على المنفى ان تكون
فان الادراك ثبوت العقل المبدأ في شبهة بخلافه وحيث ان قضاة ادراكات الغير المتناهية بغير مبنية على ثبوت العقل المبدأ
او على حدوث المنفى ما ثانياً فلا بد يستلزم جميع التقيضات في ارض المنفى عارية عن جميع الادراكات كمانى مرتبة
المبدأ لاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدماً سابقاً فيتحقق الادراكات اذ هي ليست الا عدم الادراكات لانه
على تلك الادراكات تلك عدم متحققة في تلك المرتبة وما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن عدم الادراكات
لادراكات ثابته للنفس بعد تمييزها من اعتدادها بالتمام لا بالكشف فافهم حقيقة هو لعدم سابق للادراك التخصيص بالنفس
المنصوص بالتخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الادراك زوالاً لا الادراك يجوز ان العقل في الاحتمال بغير تحقق عدمه بل لعدم
يصلح حصول الاحتمال الا ليل فلا بد من تعميم عدمه بالطريق السابق بعينه المذكورة في لا يلزم الادراكات الغير المتناهية
سبل لتعاقبها فيجب ما فيه ان النفس ثبوت لعدم سابق لها ان ذكر من كونه علماً ونشأ لا انكشافاً لا معنى لكونها محيطة لا كذا
قوله كمانى عدم عدم آه قيل عدم الاول مضاف الى عدم ثانياً الذي هو موصوف بالقديم مضاف الى عدم الاول لعدم
القديم لعدم سابق بما لعدم الاول مضاف الى عدم الاول لعدم سابق فيكون هذا ما لا يكون لعدم الا في تحق
لعدم سابق لا يكون لعدم سابق انتفاء لعدم سابق وكما حق انه لا معنى لكون عدم اللاحق تحقاً لعدم السابق عدلاً
او انتفاء لعدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم ولا يلزم ارتفاع التقيضات لا يكون لعدم سابق انتفاء لعدم سابق كمانى
قوله وانتفاء انتفاءه شيء انما ان يريد بالتحقق في قوله انتفاء انتفاءه شيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجود فافهم تمام
فيما اذا كان شيء الذي هو عين الية انتفاءه لا انتفاءه معدومة ان انتفاءه معدومة يستلزم عدلاً لا جوداً وان في ذلك فافهم
وان اريد ببقاء ذلك الشيء الذي هو عين الية انتفاءه الانتفاء على ما كان سواء كان جوداً او عدماً لم يلزم من تحققه وجود
علم ترتب عليه قوله بتحقيق الادراك المنفى الا ان يقال ان ادراكات الادراكات اذ كانت ادراكات معدومة بعد ابعث اخر من ما ينبغي ان
ادراك وجودى لا محالة فيكون ذلك الادراك الموجودى محووا وحصل المنفى ادراك هو انتفاءه انتفاءه لا يوجد

فلا حاجة لما أتى صانع غيره فيها بل في صوره وشماعه من حيث كانت له من حيث كانت له
في شئ التوهم بان الوجوب عبارة عن اتصاف الذات الوجودي مطلقا والاعتناع عبارة عن اتصاف الذات الوجودي
الاعتناء به مطلقا لا يجوز الانقلاب بين هذه المصنفات الثلاثة ان يكون شئ واحد اجابوا عن مران ثم يصير هكذا
في زمان آخر او بالعكس ان يكون مكانا في زمانين يصير متصفا في زمان آخر او بالعكس ان يكون شئ لا يتخلل ولا يتصلح الا
لكن الوجود قد يقيد بقيد على وجهه في فلا يتقضي ان الوجود لم يقيد بهذا القيد بل يقتضيه ان الوجود لم يقيد
بالعدم فان الوجود مقتضى اتصاف الذات البارئ تعالى فضلا عن مقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الوجود عن كونه واجبا فلا
عن وجوبه بل لا تاتي الى الاعتناع الذاتي لان اتصاف الوجود مطلقا باق بحاله لم يخلو بغيره وتبدل فلا انقلاب في ذلك لعدم
بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضي ذات المتصنف هذا لعدم المقتضي بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب بل الاعتناع الذاتي
الى الوجود الذاتي بناء على ان اتصاف الوجود مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اقل قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الوجود
لم يمكن اتصاف ذات الممكن به بل يصير الممكن بذلك مقتضا ان نسبتته الى الوجود مطلقا باق بحاله لم يخلو بغيره فانه قالوا
ان لازية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لاننا اذا قلنا ان امكانه انزل الى امكانه ثابت الازل كان الازل
ظرفا لامكان فيلزم ان يكون شئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق لعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه عدم
لما بهية الممكن اذا قلنا ان لزيته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده مستمر ان لم يكن مسبوقا بالعدم كونه معلوم ان الازل
لا يستلزم شيئا في جواز ان يكون شئ في البهية ممكنا مستمرا ولا يكون جزءه على وجه الاتصاف ممكنا بل متصفا ولا يلزم من ذلك ان يكون ممكنا
من قبيل المتعدي خارج عن الممكنات لان المتصنف هو الذي لا يتقبل الوجود بوجوه الوجود وبعد تبيده في القول المتعدي ووجوه مطلقا على
وجوبه بل وجوده مقتضى بكونه محلا بعد بيان عدم علم لا يجوز ان مقتضى اتصافه بهية لعدم هذا الوجود لمقتضى الاتصاف
بالوجود مطلقا من غير لزوم الانقلاب لان امكان الذات الى الاعتناع الذاتي كما في اخواته وظواهره على تقدمه القائل باعتناع
المعوم لا يجوز كون الشئ الواحد ممكنا في زمان كزمان الابد لمقتضى ان زمان آخر كزمان العادة حتى يرد عليه قال بقوله الوجود
ان الشئ الواحد لا يخرج بل انما يقول ان الوجود لم يمتد في له واحد متغاير ان كان الضابطه الى امر خارج وتحدان بالذات حقيقة
فيجوز ان يقتضي ماهية لعدم الذات عدم الاتصاف باحد ما يعنى الوجود له واحد لا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي
لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امر او لا يقتضي الآخر قال المحقق المدوني في المحاشي انه مقتضى تصور صاحب المواقف
ان لوجازان يكون شئ بعد ما طرأ عليه عدم مقتضاه قبله ممكنا بجازان يكون احداث في زمان غير مقتضاه في زمان
واجبا ولا يقتضي لوجاز كون شئ ممكن الاتصاف بالوجود الاول مقتضى الاتصاف بالوجود الثاني بجازان يكون ممكن
الاتصاف بالوجود في زمان غير مقتضى الاتصاف بالوجود في زمان وجوده الا انه تسامح في قوله لان الشاهد بالمتناقضة في ماهية الى قوله
والوجودنا المزمع كان حق له بانه ان يقول ان الشاهد بالمتناقضة في ماهية يستلزم ان الذات له واحد اياها وتوهم الوجود

والا حقا لا يتقاربان في اختلافهما بل في تخصيصهما في احتمالي صفة الوجود مشترك فيهما حيث بانهم ليسوا بمتحدتين اعادة الوجود
وانما بنوع اعادة الوجود لعدم وجهنا يلزم اعادة اعدم ثابت لان ادراك عدم ثابت فيعود لثبوت غير متغير لان الحكم ارجح
على احتمال الاعادة جميعا منها ان احتمال اعدم بين الشيئ وان احتمال الوجود نسبة لا بد لها من الطر فغير في يكون حيث في الوجود لعدم
غيب الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول في ثواب في اختيار الزمان كفاية ومنها ان المعاد لما يكون في بعينه غير
معناه انه لو لم يكن الشيئ ممكنا وجوده لا بد ان يستغنى وجوده في زمان محدد واما وجوده في زمان وجوده لا اختلاف الوجود
وفيها ان الاشياء المتواتقة في الماهية اذا كانت مختلفة بخصوصيات سوار كانت حقيقيا وضايفية يجوز ان يقتضي لذات
الواحدة بعضها دون بعض نعم لا يمكن ان يقتضي بعض تلك الاشياء لذاته امر دون الآخر اما بخصوصية فلا وكذا لا يمكن ان
ان يقتضي شيئا بعضها لذاته دون بعض آخر واما اذا اقتضاها خصوصية فلا واما شرح التجربة فهو ان لا ينفذ ما ذكره في حق
قوله والاعتذار اخر يعني لو حذر عن النقص الثاني بان اعدم الطر في استغاض من كلمة معدوم غير السابق استغاض من كلمة
ليس لاختلاف الزمانين فلا يلزم اعادة لعدم بعينه يقال مثل في اعادة الادراك السابق فان ذلك لا يراكم عابرة عن العدم
والان انما فاذا اعيد حين بان الادراك اللاحق لا يكون المعاد هو الاول بعينه لا اختلاف بينهما وانما اعادة العدم محال
صحة الوجود وجهنا يلزم اعادة لعدم الوجود ونهذ اليحس لان العدم السابق يقع لمع الوجود ثم يعود بعد ارتفاعه يصير
اخافه الادراك السابق بعد ارتفاعه ليس علة لعدم المحال ان اعادة اعدم ليس بنكر ضرورية انه واقع العدم اللاحق
لمواد في الادراك عدم وانما فلا احتمال في عوده الا انك قد عرفت ان كلام المحقق كذا في معنى على ما قال ولا من اللاحق
ادراك نحو في يحكم عود الوجود في الاول ما قيل ان الذي يجزئ في العدم المؤثرة بان كل شيء بان يوجد ثم يعود العدم
بجوده اما عود لعدم مرارا كثيرة فلا يجوز ان لا يباحث في اعادة العدم اللاحق ثم عوده ومحال لان اعتبار العدم اللاحق لا يكون الا بالوجود
قد لم عود عدم وجودا ومنها يلزم المؤثرة كثيرة فيلزم الاحتمال فحينه قال بعض المحققين قد سرت ان انما يتم فيما اذا كان العدم
عدم الوجودا ولما ان كان كل عدم مالم عدم فلا احتمال فيه فلا يلزم عود لعدم ثم جوا الا ان العدم اللاحق العدم كل مرتبة بل ان الوجود
وله واجوبه ان الجواب ليس في الامر ثم اشى ان الدلائل الدالة على استحالة اعادة العدم كاتل على استحالة الوجود
عدم كاتل على استحالة اعادة العدم لعدم هت كاتل تعرف عن سبب ان جبه الاحتمال غير مشترك بل لانه لا احتمال في
هو انما اثبت كالاتحالة في عود لعدم محال العدم ان ثبت ليس انما في نفسه انما الذات السلوب لم يقارنه شي السلوب
لم يطل القارة فيحكم ان العدم كان ثابته ثم اتقى ثم عابرة الثبوت بوجه استمرار الذات السلوب عنه ولا تمييز بين العدم
في نفسه فلا احتمال في الاعادة بهذا النحو انما الاحتمال في عودها هو في نفسه فافهم كذا اذا فاد بعض المحققين قد سرت
قوله منها ان احتمال العدم آه تقريره الدليل انه لما عود لعدم بعينه يلزم ان يتخلل العدم فبما الواجب لان الشيئ اذا كانت
مختصة حال الوجود دون العدم فلا وجد شي في الزمان بل كل في في زمان واحد في الزمان الثاني بطلت في ولم يقر في

ثم اذا وجد في اثباته كان ذاته معينة في غير محل العدم مبرهن في الوحدة فكذلك بين وجودها في غير محله المبرهن
وجود واحد بعينه لذاته واحدة بعينه فاعلى تقدير جواز الاعادة كان كاشا سابقا على صدره هو بعينه مسبق في كل
فيكون مبرهن في نفسه قبلية بالزمان في ذلك معناه الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات في النظر عليه ان يكون صدره
مسبقا وسابقا بالقياس الى شيء واحد بعينه هو وجوده سبقا زمانيا كذا في المحقق الدواني في حواشي شرح التلويح في حاشية
عليه لوجه الاول انه لا محال في محله العدم ههنا سوى ان كان موجودا في زمان ثم قال عنه ذلك الموجود في زمان غير مخصص
في زمان بل في محله العدم مبرهن في ذاته وجوده بعينه وذلك لما اشار اليه في بقوله في الزمان قال المحقق
الدواني في شرح محله ان العدم مبرهن في وجوده في واحد بعينه مستلزم محله العدم مبرهن في شيء واحد بعينه بان يكون ذلك
سابقا على محله العدم وهو بعينه مسبق لا يمكن ان يقال انما يلزم محله العدم مبرهن في شيء واحد بعينه لان خلاف الوجود
يستلزم تلك الذات بدهية او شيء بالواحد لا يكون وجودا خارجيا فان الوجود انما هو كل شيء هو بعينه الخارج كان
غيره لا اعتبارا لذاته الوجود الى الماهية ليست بته عوارض الذات التي يجوز تبدلها وتلافا مع تلك الوحدة الذاتية
اذلا وحدة لها الا باعتبار الوجود وعلى تقدير جواز ذلك فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة شيئا في ان لم لا يجوز
بين الحالين ارض غير مخصصة بقا العوارض المخصصة بحالها في الحالين فلا يلزم محله العدم في شيء الواحد من جميع الوجود
قال في صدر المحقق الدواني لو كان محله الشخص عوارض مخصصة لازمة له ما دام انه لا يتقام ان يقال له ما هو ذلك
شخص واحد كما في هذه العوارض المخصصة وتمايز ان عوارض غير مخصص ليس كذلك الا ان تلك العوارض عرض
حالة في الشخص العرضي شخص محله كما في موضع الشخص محل العرض واما ثانيا فلان العوارض كجرت بدها مشلا قد تبدل
وضعه كنهه ذلك وتمامه وايضا منها فته وتلافا له والحال انه من غير فظهور ان يداني كل نشأة شخص محله مقرون بوجوده
جميعها في شخص آخر ولو بقي ذاته كان ذلك الشخص او تبدل عوارضه ولم تبدل وتعتب عليه المحقق مع بان هذا الحكم مادة
اذ لا سائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم يجوز التميز بالعوارض مع بقا الشخص كالحال ان يداهد شخص مته تميزه بحسب القليم
من غير بحسب القليم بحسب الشخص فاجاب النسي ذكره بحقيقة مواخذه على لفظ العوارض المخصصة الواقعة في
سند السند لو بدل السائل في ذلك اللفظ بلفظ الشخص او الشخص لا توجه ذكره في الثالث انه لو تم هذا الدليل على تنوع بقا الشخص
زمانا ما علمت ان الزمانين من الشيء نفسه لوجود ذلك الشخص في زمان البقاء واجاب المحقق الدواني بان الذات متمرة في زمان البقاء
فلا يلزم محله الزمان من الشيء نفسه بل في غير الشيء باعتبار وقوعه الزمان الاول بعينه باعتبار وقوعه الزمان الثاني لان
بالسبق الزمان في اللاحق فذلك المحقق انما هو الزمان بالذات في شيء مع حصوله في الزمانين بالوسطه لانفس الذات من حيث هي
مستمرة فاته واوثر عليه بانه على تقدير الاعادة فلا يلزم تقدم شيء على نفسه حقيقة بل مجازا اذ تقدم عرض المحله في غير
غيره فبطلته بحسب بان تقدم شيء على نفسه محال مطلقا سواء كان حقيقيا او تقدمه الا ان نفسه مجازا تقدمه في نفسه

عومنها انما فرضنا عادة معينة وانته قادر على ايجاد غلظة متانفا فلفرضه ايضا صحيح لا يتميز المعاد عن المتانف ايتم الا
 بدون الامتياز فرفع باننا نمنع عدم التمايز بل تمايزان بالهوية فنبه الدلائل التي نتجت لذلك على استحالة العدم لعدم كونه كمالا
 على استحالة اعادة الوجود لعدم بادي تغير قائل قوله اقول انهم جملته انه اذا تحقق في انفسهم ان كان كمالا سابقة ثم عني
 فهذا الافتراض ايضا يكون دركالا يكون انتفا محض لان الادراك منفعة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الملوحة المعولة

لما ذهب اليه مصوفية من تجديد الامثال وروى الشارح في حواشي شرح هياكل النور بان قول الشيخ تنبيه على بقا الذات سائر
 يدعي اولى من البين بان انا وانت خبرنا ان لو فرض الوجود فيها صار كل عين ثم عين قول الصنفية قد ليس هو بيمين قول
 بهينار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذات الهويات بل في اوصاف غير شخصية حيث ياتي صفتا بقاء وغير متقلة ولا
 ان يمتنع الحكم العقل للشرح لتبديل في الذات والهويات كما يقول بهنبار وول التبديل اوصافها وتوابعها كما يقولون في
 قوله ومنها ان فرضنا ان قيل لو تم هذا الدليل بجاذ وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعد في كثر ثم يلزم عدم التمييز وباجمل لا يتعلق
 بهذا البحث ما وجد في العدم واجبا البصر الشيرازي في حواشي ابيات الشفاء بان فرض المتشككين من جميع الوجود
 حيث كان ان كان افتقار الامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الكلي بالوجه والوضع عادة ويحتمل
 عليه انما لا نسلم عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين المتشككين المفروضين احدى شيئين من جهة الوجه فتتقوى الامتيازات
 يجوز ان يكون على تقدير فرض متشككين ككثيها فرق وان فرض احدهما معاد والآخر متانفامع وضما على النحو المذكور
 تحقق الامتياز وعدم تمايز بينهما انما لم يفرض لشيء على النحو المذكور لا محال او فرض الاعادة لانهما متانفما بوجه فيوضع الاعادة
 قوله ودفع باننا نمنع انهم محصله ان عدم التمييز بين المعاد والمتانف في نفس الامر غير لازم بل يجوز ان تمايزا بالهوية
 ولو لم تمايزا لم يكونا شيئين عند العقل غير مسلم استحالة اذربا ليمتس على العقل بالتمييز في الواقع قال البصر الشيرازي
 في حواشي ابيات الشفاء ان التمييز بين شيئين بحسب الامر لا ينفك عن التجاليف في الماهية وفي العوارض الشخصية
 فاذا لم يكن التجاليف في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين صلا بحسب الامر وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين
 من باب اخذ المطلوب ببيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض شله معه لم يكونا شيئين بعد التمايز بينهما
 ان احدهما معاد والآخر متانف فيله ان كان المراد بالعوارض الشخصية تماثل الشخص مسلم ان التمييز بين شيئين في نفس الامر
 لا ينفك عن التجاليف في الماهية او في العوارض الشخصية لكن كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثل في الماهية جميع العوارض
 الشخصية اذ هو فرض امر محال وهو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون بينه وبينه امتياز صلا في الشخص فالجمال
 اللازم على هذا انما لازم من فرض في المحال الامر من الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتفاع امتياز في الواقع
 قوله فنبه الدلائل انهم انت تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تمامها ليست لقاضية على استحالة عو العدم لعدم صلا لان العدم
 على افتراض الدلائل انهم انت تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تمامها ليست لقاضية على استحالة عو العدم لعدم صلا لان العدم

واستفاد هذا الاستفاد الثاني الذي هو في قوة السالبة المعادلة يتصور بانتهارها لا وبسبب وبانتفاء التيقن فقط والاول
يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والاولى ارتفاع التقيضين من الثاني بل يستلزم الاستفاد الذي هو
في قوة السالبة البسيطة فلا يتم ان تنقضي تها في ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بجوارح الحق في الاستفاد
على الطريق الثاني وان تنقضي في صدره ان السالبة المعادلة والموجبة المحصلة متساويان عند وجود الموضوع وهو ههنا انفسه كما هو
نقيض في المعدولة وبالسالب البسيطة المتين مما يتساويان عند وجود الموضوع ونقيضه المتساويان واما في قوة السالبة
قوة نقيضيهما فيخرج بان عدم الثابت لعدم المحض متغايران من غيرهما وكما حتى بان عدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض
فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون صدق صدقها مانع كفرض ان لا ادراكات عن النفس ساء الا الاخير من ادراك الثاني في غلظ
الكلان من المعادلة والسالبة البسيطة وكذا يبين قوتها حتى تخرج عليه يلزم نقيضيهما ولا يلزم نقيضه بل في قوتها وارجح في فعلية اليها
وهذا حصل في هذا الباب انما علم بصوابه للناس من يعيشون في عالمهم الا انه لا بد من ان يكون في بعض الناس قوتها في قوتها وارجح في فعلية اليها
قوله من كل هذا علم على الاصح انه على ما بين يدي من هذا التفسير في هذا الباب ان كل من كان له قوتها في الادراك السابق

غير المعدول قبله فلا يكون له المعاد بعينه هو الاول اذ لا ياتي التمييز بين اوقات معاد وعدم سابق اذ ليس بها عدان تمايزان صدقها
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتأخر حتى يطلب الامر المشتبه بينهما نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود بعض الذات للزمان في مقارنة
الوجود بعضها ثم تها في مقارنة في الزمان الاصح تخيل اليوم ان عدم امر مشترك بينهما يطلب تمايزا بين العلم والعدم في الزمان
وهذا بخلاف الوجود لعدم الوجود في الزمان حتى انه رآهم لو ما وحق في انما ياتي في حكم ان الوجود الاول لا يمتنع ان يشترك ستم من وجوده
الاول في الوجود ويلزم ان لا يبقى فرق بين الوجود له في هذا المعاد لان كل احد منهما وجد بعد علم كل شيئا ساء كما اذا لم يتفق في
قوله في تها في الاستفاد في غير نظر ظاهر لان الاستفاد الثاني في تها في تها في شيء كما انه استفاد ثابت لكونه ادراكا كالك الاستفاد
الاول في تها في ثابت لكونه ادراكا كما ان يفرق يكون تها في تها في شيء بمعنى الاستفاد والثابت للاستفاد والثابت لشيء فلا يلزم ان في
السالبة المعدول حتى يكون علم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة بل هو في قوة الموجبة التي محمودها سالب الثابت لشيء انما هو
للموجبة الاول في عدم المحصول الموجبة المحصلة في الاستفاد والثابت في موضوع الموجبة محمودها سالب الثابت يلزم ارتفاع التقيضين من موضوع
قوله في وجود الموضوع الخ يعني انه مع وجود الموضوع يجوز ان يصيد صدقها في السالبة البسيطة ودرن الموجبة المعدولة بجوارح الحق
لصدق الموجبة المعدولة مانع كفرض عدم سائر الادراكات عن النفس الادراكات الاخرى وانت تعلم ان المانع من صدق الموجبة
المعدولة ليس الاعمى الموضوع واذا فرض الموضوع موجودا فلم يبق من حمل السلب مانع في صدق الموجبة المعدولة قطعاً
وفرض عدم سائر الادراكات عن النفس الادراكات الاخرى على تقدير كون الادراكات تها في من قبل فرض التقيضين
قوله فلا يلزم التلازم في هذا المانع كما يارة محضه اذ عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تستدعي
وجود الموضوع وبات قد صدق تها في يفرق في صدق احد ما دون الاخر على تقدير وجود الموضوع مصادم للسالبة والاحمال

كانه ادراك الجبر ان حكم بان العلوم تتزايد يوما فوما يحتمل ما مر اليه لا ينال هو نورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على
تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق اذ على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى الذي قصدنا في قوله وبهذا
يلزم ان يحصل جبره على تقدير صحة ما ذكر صاحب المطبوعات في اثباته فيمكن ان يكون دليل آخر على ذلك المعنى لانه لو كان
في نفسه دليل عليه كما ذكره في اثباته في فلا بد ان يتحقق الادراكات ما زار ادراكات هي في قوة انفسه ومعنى يجب ان يتحقق
على هذه الامور جميعا على سبيل التحاقب على التمييز بينا لزم اجتماع النقيضين على الاول قوله انهم لم يروا انه ينبغي ان كان مقتضى المطبوعات
اثبات المعنى باطل فمقتضى ما لا يلزم من هو اختلف وتحقق امور غير متناهية تحتاج الى ترويض في الدلائل والبراهين
ابطال ما يستلزمه لاخير وهو حاصل بدون الترويض فالترويض في حقه

ان منع العلم من البرهان البسيطة وكذا ما يمنع قوتها عن العلم ثابت في العلم محض وكذا ما يقتضيه هو بغير قوة
نقيضيهما بهتوا في اثباته في تحققة عند جبر الموضوع كما قال بعض المحققين من خروج عن الغطره الانسانية قائل قال
لا يلزم ان لا يكون دليل على عدم ما ذكره الادراكات اللاحقة على الادراكات السابقة بل يجوز ان يكون اللوح لا يزيد من السابق
بان السابق متعاقبه واللاحق متعاقبه وانما بان اجتماع اللوح لا يتعاقب الاجتماع السابق لان السابق ان كان متعاقبه فبما يتعاقبها
وان لم يكن متعاقبه فبما يتعاقبها واللاحق متعاقبه وانما بان اجتماع اللوح لا يتعاقب الاجتماع السابق لان السابق ان كان متعاقبه فبما يتعاقبها
قوله كانه اراد ان فيه انه لو كان المراد ما ذكره في الاشياء لكان كفي للشك ان يقول لو كان كل ادراك والا السابقة لم يحصل ملكة
على الوجه المذكور مع ان تزايد العلوم يوما فوما يدل على خلافه من ان قبحه مع ان تزايد العلوم يومه في جميع ما ياتي عن هذه الادراكات
وقال بعض المحققين من ان المراد زيادة العلوم الموجودة في سائر العلوم وهذا ضروري يعرف بوجوده لو كان الادراك والادراك
اسبق لما كانت العلوم الموجودة في سائر العلوم متزايدة على السابقة ويرى عليه ان كلامه اشاح آية عن التوجيه ايضا لو كان
مقصود ذلك ان كيفية ان يقول كل ادراك للاحق يحصل اللاحق والسابق فلا يتحقق في زمان واحد لنفسه ادراكات كثيرة
ان تزايد العلوم يوما فوما يدل على خلافه لا ان يقال الامر في عبارة بعد وضوح المراد بين كذا اذا استاذنا فقدر
قوله فلا بد ان يحصل الادراكات لزم من اجتماع النقيضين ثم ان لا يلزم من كون الادراك اللاحق زوال الادراك السابق
تقدم تحقق جميع الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على سبيل الجمع بل انما يلزم منه تقدم تحقق تلك الادراكات
على هذه الادراكات باصل سبيل الجمع او على سبيل التحاقب على التمييز فلا يلزم اجتماع النقيضين لجواز التساقب الادراكات
فقد تحقق الادراكات غير وقت انتفاها فجوز ان يكون الامر الزائل قبل تحقق الادراك الزائل متحققا وبعد متفيا فلا يلزم
الاجتماع في وقت واحد وجه الدفع باذنه في الاشياء ان يرفع من الشك ان المقدمه التي ذكرها صاحب المطبوعات في اثباته في
ينبغي ان لا ينفرد ادراكه دليل تام في نفسه على تقدير كون ادراكه والا الادراك السابق عليه بل مقصوده انه على تقدير صحة
التي يتعلها صاحب المطبوعات في اثباته في يمكن ان يكون دليل آخر على ابطال كون الادراك والا الادراك السابق عليه

قوله لا زوال أحد الأبطال العقلية غير الشيء ونقيضه كما مر قوله وأيضا العلم انهم قد وجدوا اجتماع العلمين معهما يستلزم
اجتماع الاتفاقيتين نحو العلمين في آرج أحد الثاني بل في المقدم مثله كما الملازمة فلا ان المجدان شاهدانه لا يتعلق علم شيء
الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس فليته مواجته مع المية فاذا اجتمع العلمان معلومين متغيرين في زمان في زمان الحقيق التماسا
اليها قيل في آرج أحد كما بطلان الثاني فلما هو هو من ان النفس لا تطيق ان توجب الى شيئين في آرج أحد الاتفاقيتين متغيرتين
وبعد هذا اطلو كان الزايل عند العلم بهذا عين الزايل عند العلم بذلك لزوم اعادة المعلوم بعينه اذ لا بد من العلم بهذا من ان كل
لعلم بذلك في الزايل هو حال العلم وما قبله وقد بطل سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون لكل الزايل مجدا ثم موجودا
ثم معدوما بل هذا الا ما ادعينا لزومه في آرج ان ثابت بالمقدمة المسندة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء فلا يلزم تحليل
الوجود ولو استعين بالمقدمة القائمة بان الزايل هو ليس الزوال في آرج المقدمة المنهدة على انه لا يصح حينئذ وليا آخر ثم واصل
تقديره لا يتعلل به بعد قوله يلزم اعادة المعلوم بعينه واما اوفا صله كما في بعض النسخ فتارة بعض النسخ ايضا

قوله كما ذكرني الشق الثاني والماضي تلك المقدمة فتخرج عن مقصود الشارح لانه المنع الذي هو منه الشارح نفسه على تلك
قال الشارح وذلك لان الزايل هو العلم لو فرض تعلق الزوالين بالزايل الواحد فلا يخلو ان يتبعها او يتعاقبا لا يصلح الاول
لان الزوال معنى مقصدي وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه تعدده او المنسوب اليه احد المنسوب اليه كذا سبيل
الثاني ايته فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو الزايل بالزوال الاول فهو غير معقول ان يتعلق به بعدة ثانيا فيلزم معدوم
قوله والابطال في حصر الزايل ان تعلم ان والشيء عبارة عن نفعه انما حاصل عن معنى شيء بعد تحققه كما مر الشارح في الجملة
في تقدير الرفع الخاص لشيء بل لكل حادث رفعا خاصا سابق ولاحت فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزايل الواحد
عدم بقاء المحصر العقلية بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزايل ان كان فعالة وان كان شيئا ونقيضه فانهم
قوله قبلية انما هي قبلية ذاتية مجامعة مع المية الزاينة قوله وفيه ان الثابت انما اقول في ان المحقق الدواني وغيره قد
قد صرحوا ان اجتماع الاتفاقيتين من نفس واحدة الى امر واحد تاما واعتبارا او امرين زمانين احدهما لا يمتنع فاما الزايل اتفاقا
لا يتحقق التفات آخر فاجتماع الاتفاقيتين من نفس واحدة في آرج أحد الى شيئين محال عندهم مطلقا سواء كان حدوثا او بقاء
قوله واما اوفا صله انما هذا هو الظاهر تقرير الدليل على انه ليس بمتعدده لو كان الزايل في الاواريين أحد فلا بد
في تعلق الزوال من التباين بالزوال حدوثا علمين في آرج أحد فلا يلزم التفات لنفس الشاين في آرج أحد فالزوال الثاني
ان يتعلق به بعد تحققه ثانيا يلزم اعادة المعلوم ان يتعلق به وهو الزايل بالزوال الاول يلزم كونه زائلا به والذين لا يلزم
استواء حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن جاصلا حين العلم الاول ما زاد حين العلم الثاني شيء لا اتحاد الزايل الاول
والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اوردته لمصنفه بقوله والا لكان العلم انما يلزم على تقدير المصنف اتحاد العلمين
المتعلقين بمعلومين على هذا التقرير يلزم توجه النفس الى شيئين لا الى التامين كونه كذا في بعض النسخ قد مر في هذا الموضع

فسيختص معنى فقال قوله لما اشترى الخرفه اشارة الى حاشي لما بحثنا في شرحنا ان المقوم وادق تبينوا ان المقوم عليه
 سلطان عظيم اذ غاية ما قالوا هو انما نجد من نفسنا انا اذا قبلنا باذننا الى ادراك شي تعقل في تلك الحالة الاقبال
 ادراك شي آخر وهو انما هو الذي يغيرهم عن الطريق المستقيم واما لهم عن المنهج المقوم وما مضوا الى ادراك تعقل مغاير للادراك
 الى حاشي حتى اذ قلنا الانسان اطلق لجانا عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالننا امر مطابق في التوجيه الى
 فاذ قلنا الناطق فها ان لمعنى المقوم عند العقل لا ينقلب بخلاف القوة الخيالية فما يشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى
 على استحضار الامور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتقوى عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل الى البرهان القائم
 على خلافه لا من الحكم لا بد من حضور الطرفين ليعرف ان التعقل على شيئين لا بد ان يحضر ليعنى عليهما والابحار الحكم على الله
 والمنسحق كالمترى ايضا اذ تفتونا شيئا محمدا لا يكون العلم باحد جزاء مفيد للعلم بتابع حقيقة فلاستحال حصول العلم بكل جزاء وبقية الحال

الحال علم حقيقة

بعد قوله يلزم عادة لعدم غير موجه اذ لا يصح قوله اذا عدمه الخ لكونه تعليلا لقوله يلزم عادة لعدم لعدم كماله
 قوله فسيختص لم يظهر وجه الخفاة الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امر او قيل في وجه الخفاة انه على تقدير
 يبقى كلمة او بلا عديله فلا يخفى خفاة قال الشارح لما اشترى قيل ان الالتفات غير ضروري للعلم والالزام توجه كباقي
 الى شيئا غير متناهية معا اذ لم يجب التوجه الى شيئين عند كون الزوال الى احدى علمائين
 وروى بان لا يلزم ان التوجه والالتفات غير ضروري للعلم فلا بد من كون المعلوم بحيث يصح الالتفات اليه فيلزم مكان الالتفات
 الى شيئين هذا التقدير يعني استحالة واما قوله والالزام فلاستحالة فيه صلا بل الايمان بتوجه الباري سبحانه الى شيئا غير متناهية ضرورة
 قوله لانه حين الحكم اه معنى ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة الغيبة قد اختلفت النفس الى
 الطرفين معا كيف لو كفى تصور الطرفين الواحد ان ثم ملاحظة الطرفين الاخرى آن اخر لاصح الحكم على المذهبين والشيعة
 واعلم انه قد سيدل على اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى شيئين او شيئا في آن واحد بوجه اخر منيها
 ان لم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة مصداق لما تقر ان معنى دلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال لفظا
 الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتا الى معنى مسموع في هذا الحال لفظا لا عليه تلتفت لمحال لفظا اخر الى ذلك المعنى
 فقد اجتمع الالتفاتان اليه احب ان الحق الذي في حوشية الجدة على شرح التجربة بانه كلما سمع اللفظ تلتفت اليه فليقطع
 عن المعنى حتى يسمع اللفظ وتذكر منعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم تلتفت اليه فيقطع الالتفات الاول ثم بعد الالتفات
 وقية ما افاد الفاعل الخوانا في حاشي حاشي حاشية القدوة انما يجد باوجود بل براهنة انما كثيرة انما شيئا وتلتفت اليه عابا
 المشاهدة وانما حاشي في انما شيئا قد لا ينقطع الالتفاتا اليه باعتبار المشاهدة بل في تلك الالتفاتات تمر لا يرون في حاشية حاشية حاشية
 عن ذلك فنقول اذ افترضنا ان من انما سمع لفظا زيد التقى لما مشاهد في ذلك ان ما حصل من جهة الالتفات احدها
 او صورة واحدة والتفاتان او صورتان والتفاتان وعلى التفت بدين الاخيرين بطلان كونه على كمال

فان الشيخ الاكبر قد جعل على ثبوت الترتي بعد الموت يظهر ان المشروبات غير واقعة وهي ليست الا ادراكا
 قوله في انشاء الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس من البدن قوله وتارة وجود الامور التي قد تصدق بعضها لمصلحة
 اراد بقوله محبته قوتها انهم امكن ان ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدائية في ان واحد ولما كان الادراك عبارة
 عن مجرد لاحق لا موهو لا يمكن الا بعد جود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان
 كل واحد منها في ذلك على سبيل البدئية ولم يدركه كافي ان ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدائية ممكن كذلك
 تحقق الامور غير متناهية على وجه البدائية فيما قبله مكره فيجوز لانسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل على امكن
 واحد في كل زمان من غير ان ينشأ لانه يصلح ان يكون في الامور والافات غير متناهية ممكنة على وجه البدائية ان بعد ذلك
 حال الشارح لما تقدم ذكره في الاشارة الى بعض محله او عرض بعض رتبة الكشف في الامور التي هي على رتبة
 في العلوم المتعلقة بالسياسة والفضيلة والاحتياج الى غاياتها باعتبار التسبب في انشاء الاول ليس من علوم النفس لا تزايد في قطع التعلق
 قوله فان الشيخ الاكبر قال في انكشف الغطاء انكشف الحق لكل احد معتقده وقد انكشف
 بخلاف معتقده في الحكم وهو قوله وبذلك
 في احاديث اذا مات على غير توبة فاذا مات كان مرحوما عند الله قد سبق له عناية بانه لا يعاقب بعد ان الله يعفو عن جميع ما قبله
 من العمل ولم يكن يستحق ان يعاقب اذا انكشف الغطاء عن البصائر والابصار انكشف الحق لكل احد معتقده ولما حكم الله في
 انكشف بخلاف معتقده كما انكشف للمختار الذي يعتقد ان العاصي في اوقات على غير توبة يكون معاقبا فاذا اراد ان
 كان حمد الحق وعفاهة للعناية السابقة في حقه اذ لا بانه لا يعاقب انكشف له خلافا لما يعتقد في حكم الله وكذا من اعتقد
 انه من الناجين معاقبه الحق ويجعله من الباطل فيقضيه عليه اذ لا يفتقد انكشف له خلافا لمعتقده وتشهد بالآية وبذلك الحكم
 من الله كما يكون في التفسير كذا في اقتصر في فان قلت قوله عليه السلام والمصلوة اذا مات ابن آدم انقطع عمله يدل
 على عدم الترتي قلت هذا لا يدل على عدم الترتي لانه ليس بالعمل بل بفضل الله ورحمته والعمل بغير مستند اليه وان سلم
 فلا يدل الا ان الاشياء التي تترتب حصولها بالاعمال لا يحصل الا بالعمل مما لا يتوقف عليها ما سبق له العناية الالهية
 على حصوله بالعمل والاطلاع باحوال غيره من السعداء والاشقياء ان يصير من مراتب الترتي كذا اذا و بعض الحكماء
 قوله قد تصدق في قول له صابرة الى هذا الجواب اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك لما هو كان الغرض
 اثبات نوع غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكا او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالاجزاء صفات اخرى
 غير الادراك كما قد قيل كون الادراك والادراك اخر فالمنع ساقط عن حصوله لا ينبغي ان يرد في ذلك غير متناهية في النفس كما هو
 سابقا وذلك ان كانت آية في آيات ثابتة لما عرفت ان السلب الحسن لا يلزم السلب الثابت عند وجود المخصوص
 قوله فلم ير ان هذا الكلام متعلق على ما يرد في الاول قوله ولم يدل قوله في انسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل

في الامور

فمحمود تصدى به هذه النهاية لينفع المنع الاول كالحجج على ما ينبغي قوله اعلم ان عدد ادراكات الاشياء المقصود به دفع ما يترأى
 ووجهه انه قبيح ان العلم سواء كان عبارة عن الوجود او لا لا يميز عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيها انما اعداد
 على تقدير كونها غير متناهية بالفعل كقولهم ان كانتا ايتين غير متناهية كذلك العلم على سبيلهم ومن شروط القياس الاستدلال
 ان يكون الثاني لازما للمقدمة لا يقتضيه ايضا حتى ينتج استثناء برفع الشارح مقدمه مقتضى فاشيخ الدليل قد على هذه عبارة
 الاستدلال في طلبه في المنع والذبح مستغنى عن الشرح قوله معنى انما اضيق للموضوع فقط قوله موجودة بالفعل ان لا الى نهاية

ان لا مكان تحقق الزوائد الغير المتناهية على سبيل المبدئية انما يقتضي تحقق الزاكنات بل لا اجتماعا اذ قوة الشيء كقوة
 قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان كان تحقق كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية في كل ان لا يتصور الا اذا
 تحقق الزاكنات قبله بالفعل فثاني الثاني قوله بل في مكان امر واحد لم ويرد عليه لانه انما يتم وكفى المثال الاول
 للعلوم المتعددة وقد بين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزاكنات عند العلم بهذه الزاكنات عند العلم بذلك مكان امر واحد
 كل ان من غير ان يكون في الوجود والبرهان فضلا عن الزوائد الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل
 ادراك من الادراكات الغير المتناهية في نفسه فيلزم ان يتحقق فيها صفات غير متناهية لا يمكن ان يكون كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية في نفسه
 قوله نعم لو تصدى ان معنى لو تصدى يجب بذلك الجواب فمع المنع الاول كالحجج به ان المنع الاول كان
 يمنع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية في دفعه ان يقال بل ان وقوف ادراك النفس بعد قطع المتعلق عن المبدئية
 فان كان مسلما لكان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه المبدئية في ان واحد فيجب ان يتحقق الامور الغير المتناهية
 فيها بالفعل قبل ذلك لان وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول ايضا مزعوم بما زعمه المشي عن المنع الثاني كما ينبغي
 قوله توجيهه بمصدا ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناهية كادراك ادراك ادراك عبارة عن هذا
 امر واحد من حصول العلم على وفق العلوم فلا يميز عن لزوم الصفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزاكنات فظهر
 ان لا احتمال لم يلزم من كون الادراك والاحتياج بحكم بطلان الثاني اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم
 هو نقض المدعى اعني كون الادراك والاحتياج بحكم بطلان مقتضيه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصولا فانه كما يطل نقض المدعى
 اعني كون الادراك والاحتياج المدعى ايضا اعني كون الادراك حصولا فالاستحالة انما يلزم من كون الادراك غير متناهية بالفعل لان
 كون الادراك والاحتياج المنطبق على عبارة اشياء ان عاكون في قوتنا من الادراكات غير متناهية بمعنى لا تقف عند
 حد كما وقع عن التزم غير صحيح فانه على تقدير كون الادراك غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا
 قوله نعم لو تصدى ان معنى لو تصدى يجب بذلك الجواب فمع المنع الاول كالحجج به ان المنع الاول كان
 ارادة الاضمة لانه فرق بين قوة مفهوم العلم بين حقيقة فيجوز ان يلاحظ مفهوم العام ويراد جميعه مجموع قطع النظر عما هو
 في ضمنه كما يلاحظ مفهوم اعمى ان بالاتفاق الى شي من انواعه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع المضدين كما قد توهم

قول في الاشياء ولكما على تقدير تقديرها لم لا يجوز ان يكون وجود العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الاول
او ان نزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الامور المتناهية قول في عدم تنافسها قيل من هنا فعدم تنافسها بالامر الثاني
او غير ممكن لعدم تنافسها بالامر الاول لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
المعجزة بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
للموافاة بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
او عدم تنافسها بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرة يعني ان العشرة مثلاً نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرة نساء

قوله لم لا يجوز ان فيه ان ذراع كونه مصادماً للبداهة مخالفاً لما صحح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبته العقل المسمى في نفسه
وكون النفس في حارة من العلوم من المعاني في ابتداء المظهر كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل المسمى في نفسه
على تقدير قدمه لنفسه فلا يمكن ان يكون ذلك للنفس لعدد غير متناه الا بمعنى لا يتوقف عند حد او لا يمكن ان يتصور لنفسه امور
غير متناهية في ان احداً من ذوات متناه فاعلم ان يحصل للنفس لا يمكن ان يحصل دفعة بل متعاقبة دفعة جانباً كما في
محدود بان الحدوث وان العقل المسمى في نفسه لا يحصل اذ كانت غير متناهية والا يلزم ان خصا غير المتناهية في العلم
قوله للموافاة بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
من الامور المعجزة بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
المعجزة بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
للموافاة بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
او عدم تنافسها بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرة يعني ان العشرة مثلاً نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرة نساء
قوله لم لا يجوز ان فيه ان ذراع كونه مصادماً للبداهة مخالفاً لما صحح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبته العقل المسمى في نفسه
وكون النفس في حارة من العلوم من المعاني في ابتداء المظهر كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل المسمى في نفسه
على تقدير قدمه لنفسه فلا يمكن ان يكون ذلك للنفس لعدد غير متناه الا بمعنى لا يتوقف عند حد او لا يمكن ان يتصور لنفسه امور
غير متناهية في ان احداً من ذوات متناه فاعلم ان يحصل للنفس لا يمكن ان يحصل دفعة بل متعاقبة دفعة جانباً كما في
محدود بان الحدوث وان العقل المسمى في نفسه لا يحصل اذ كانت غير متناهية والا يلزم ان خصا غير المتناهية في العلم
قوله للموافاة بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
من الامور المعجزة بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
المعجزة بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
للموافاة بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
او عدم تنافسها بالامر الثاني لا يتصور في الامور المتناهية ولا في غير المتناهية لان العقل المسمى في نفسه محتمل لثبوت سبق قوله بالامر الثاني
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرة يعني ان العشرة مثلاً نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرة نساء

أو الكلي كما يصح على واحد من أفراده يصدق على كثير من يصدق منها فلهذا أيضا كثر في عشرة رجال اعتبار
اجزائه فاحاطتني عشرة عشرة رجال أحاديا عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة إذا استند
من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشرات بالمواطاة على أنه عين حقيقة وأذا أخذ من حيث إضافة الية حتى يصير
لنفسه عدد من غير اشتقاق على أنه خارج عن حقيقة فلهذا ان يكون أفراد عشرة مثلا ما يتكرر نوعه يصدق على
فرد من عشرة جملة تارة على أنه عين حقيقة وتارة على أنه وصف ما مضى كما في حاشية الحاشية فافهم فإنه قريب

والأصغر في التبيين الأول ما أشار إليه في الحاشية بقوله لأن العشرة مثلا يصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وعشرة
ان العدد كبر من الأحاد لأن لوحدات كما تحقق والواحد كثر النوع فانه كما يعرض لسائر الأشياء لكل فرد من الأحاد
كأن يعرض لنفسه فان كل فرد من أفراد الواحد أحد فالواحد الذي عرض له يشكلا واحدا وبهذا الواحد الذي عرض له الواحد
العارض أحد بكونه واحدا كان الواحد كثر النوع كان العدد كثر النوع مثلا إذا كان العشرة مركبة من الأحاد وكان كل واحد
من أحادها معروضا للواحد كانت تلك الأحاد التي هي عشرة معروضة لعشرة أحاد فتكون تلك العشرة عشرة لعشرة
فتكون العشرة معروضة للعشرة فيجعل العشرة على عشرة ملاء عرضيا كما انها محمولة عليها حملا أوليا فتكون العشرة عشرة لعشرة
وبهذا الكلام في غير ما من الأحاد فتقوله عشرة عشرة معناه عشرة أحاد هي عشرة والألم يجمع هنا عشرة الى عشرة فان من
تكون الاجماع كما ثبت في علم النولها في ما أشار إليه بقوله وكذا عشرة عشرات مجاز ان كل فرع من العدد يعرض
من أفراده بان يكون كل فرد من تلك الأفراد معروضا لواحد من أحاد ذلك العدد كالعشرة فانه يجمع من العشرات
بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من أحاد عشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة عشرة
فيكون العشرات معروضة بعشرة ويكون ملاءها المائة وذلك أفراد لعشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معروضة
لها بان يكون كل فرد من أفراد تلك العشرة معروضا لواحد من أحاد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف
بكذا الى الألف نهاية لهذا العرض البصر يستلزم ان يكون العشرة مثلا من الأمور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فتقوله
عشرة عشرات معناه عشرات عشرة أي عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من أحاد عشرة التي تلك العشرة معروضة
قوله إذا كثر كما مضى أقول لا يخفى على أهل الفن انه بعددته لغيره لعلها في ثبات كون العدد متكررا النوع مثلا
إذا كثر كل واحد من تلك النوع لا كما يصدق على واحد من أفراده كذا يصدق على كثير من يصدق بل كان الوجه ان
كما يعرض لأحد التي هي غير عدد من الأشياء كذا يصدق على واحد من أفرادها والواحد التي تتركب منها العدد حتى يثبت بكونه متكررا النوع
قوله مثلا أخذ من حيث هو أقول انما علمنا ما أجاب لان الكلام يدل على أن عشرة مثلا هي ما صدقنا من
أخذ من حيث هو كذا يصدق على واحد من أفرادها والواحد التي تتركب منها العدد حتى يثبت بكونه متكررا النوع
أشتر من كونه متكررا لان كل واحد من أفرادها هو كذا كانت تلك الأحاد التي هي عشرة عشرة أحاد فتكون

فان حدوثه يوجب وثب موجوده وقس على الباقى قوله فيما كان الامكان الخ معنى ان الامكان شيئا لو لم يكن لغيره مشارا بل
 موجودا الخارج فيقتضيه بان كان فيه كونه ما يتكسر قوله ذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيقتضيه بان كان فيه كونه
 فيلزم تسلسل الامكان المبنية قوله فلا بد من كونه ما يتكسر قوله ذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيقتضيه بان كان فيه كونه
 بعد ما تعلق له ما لا يصدق قوله ولا بد من كونه ما يتكسر قوله ذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيقتضيه بان كان فيه كونه
 بين تلكا لا ينافى في حد واحد بالعرض على ما يتكسر قوله ذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيقتضيه بان كان فيه كونه
 اولها ليس على هذه الصفة فيقول قولنا والواحد الخ اذ اشتقنا معنى اعتبارى قوله ليس على ظاهر حديث الجدل
 بوجوده في الاشياء وجوده ليس بالامرى ببنائى انتراما وما هو لمعدودات الخارجى
 جردا عنها كما هو المتبنا ورمته بقرينة قرينة قوله شئى بعبارة
 اذ لم يتبنا ورمته نفى مطلق الوجود عن الخارج

لوجود الخارج معنى صدقه على ما يصدق عليه الوجود والخاصة على الوجود على مفهوم الموجود الخارجى لا يستلزم
 قوله فان حدوثه لا يشك ان التقدم منقذ لازمه لا يتصور الفكاك موصوفا عنها فلو كانت سبوتة بالعدم لكان الموضوع
 ايظهر لك فيلزم حدوث القاييم وكذا الحال في الباقى وذلك لانه لو وجد فرد من الحدوث والاكالات
 قدريا فالو موضوع اولى بالتقدم فيكون الحادث قدريا وكذا البقار فانه لو وجد يعنى والا لا تقتضى بالفضاء
 وادى كان البقار فانيا لم يكن الباقى باقيا وكذا الموضوعية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون
 هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة وكذا الاثنين
 فانه لو وجد لكان له تعيين آخر وباجملة يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج التشرى استحيل
 قوله وذلك ان الامكان الخ معنى يكون الامكان العارض ايضا موجودا في الخارج لوجوده غير الامكان الاول
 والا يلزم تقدم شئ على نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعروف على مرتبة العارض والعرض العارض غير المعروف والعرض العارض
 متصف بما هو فرد منه على هذا التقدير والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وهكذا الى ما لا يتناهى فلو كان
 الكلى المتكرر المنوع موجودا في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة اذ بعضها مقدم لغيره
 وبعضها مؤخر بالماضي فيلزم التشرى استحيل فلا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودة في الخارج
 لان التشرى في الازديات منقطع بقطع الاعتبار فان قلت على ما ذهب اليه الشارح لزوم التشرى في غير الخارج اذ هي
 ما لم تسلسل المحطات على الواحد وهو وجودا يقال المحل عرضى فلا بد من قيامه به بحد اكل محمول
 قوله والظاهر ان من المقولات المتقطع لما قيل ان بعد ذلك يكون محمولا بالخطا على مفهومه فادقم لا عرضى كما ذهب اليه
 قوله لا يستلزم اعتبارى الاما على اى الوجود وما على اى الاشياء لان الاشياء متناهية في العدد والاعتبار والمفهوم المتكسر

قوله وجب فيها ما يسمى لما استوجب كون العلم زوالا لا يتحقق الامور الغير المتناهية فبينما يظن اننا في النكته مطلقا
بل اذا كانت مرتبة مستحقة بعضها المتقدم بعضها المتأخر تصدق المصنف في بقوله ذلك الامور الخ لاثبات الترتيب فيها
فلو جعل في هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة نفسها فكيف في التناهي ان يقال بل يجوز ان يكون
تملك الامور اعدادا متساوية والعدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فيلزم في المقدمات فلا بد من تقدير المضاعف وسهوا لا اعيان
فيصير محتمل ان يثبت الترتيب بين تلك الامور بحيث اعدادها المتساوية عرض واثباتها ابطال تلك عدمه ولا والله
والامور ثانيا وبالعرض لا يخفى انه لا يحصل في الترتيب الا بذكر جميع ما ذكره وانما صرح عنان الغاية الى هذا لان استلزام كون العلم زوالا
للتناهي في نفسه يمنع ما في غيره فاغفر قوله كما يحصل بالتحقق اذا الملزوم محتمل بالماهية على اللازم *

قوله يعني انه كما استوجب في محصله انه لما بين الملزوم الامور الغير المتناهية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال فيجب
بحال مطلق بل اذا كانت مرتبة اراد ان يثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية بقوله ذلك الامور الخ ولما كان بالترتيب
بين نفسها كما هو ظاهر على ما يجب لكونه عدم الاقل مستلزما لعدم الاكثر لقوا متساوية كما ذكرنا على هذا التقدير قوله العدد الاكثر مستلزما
للعقل الاقل لا يخل فيه كاستلزام عدم الاقل لعدم الاكثر ههنا هذا الشرح فلهذا لا يلزم ان يكون الترتيب بين عدم
تلك الامور متساوية عرض واثباتها وانما ثبت الترتيب بين عدم تلك الامور دون نفسها لان الزام استلزام الامور الغير المتناهية في نفس الزوال
على تقدير كون العلم زوالا منع مما غير في اوز عليه بان الزام استلزام التناهي في نفس الزوال ان كان شئ من غيره لكن الزام استلزام
في نفس الزوال في غيره مما اشنع من الزام في نفس الزوال فلهذا لا يخل في صحة توجيه الكلام ما اذا بعض المحققين قد سرح ان مقصود المصنف
اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا واما كما يدل عليه قوله العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل عدم الاقل مستلزما لعدم الاكثر فلهذا
قال الشارح انما عليك ان قال بعض المحققين قد سرح ان الترتيب بهذا الوجه سواء كان لزوما او طبعيا انما يثبت بين مجموع
التي تلزم لوجود السلسلة الغير المتناهية وهذا لان احاد السلسلة اذا وجد حدث مجموع من تلك الاحاد مجموع منها الاحاد وهكذا فلهذا
البيد يات جوده بوجود جميع اجزائها وغير متناهية لانه يشترط نقصان واحد من المجموع فنقصان الواحد لا يصل الى حد لا يمكن
نقصان الواحد والا يلزم التناهي فلا ينتهي اعتبار المجموعات الى حد فليعلم عدم تنامي المجموعات في غاية الاحاد ولو بالاعتبار لان
مجموع معرفتين قد لا يحلست كالتبديد في القول ثم تنامي هذه المجموعات مع قطع النظر عن كونها تطبق بالحق
المجموع المركب من الاحاد اجمع مجموع ليس مجموع فوجه الزيد منه وكذا المجموع من جديتين مجموع ليس مجموع نقصان فليعلم وجود مجموع
الغير المتناهية بين هذين الجديتين يلزم ان يصرح في كلامه واما قول ان خصار المجموعات الغير المتناهية بل ان يصرح في هذا
الوجه انما يتم وحصل المجموع المركب من جديتين بان ينتهي احاطة الواحد اليها وهو خلاص المفروض انما هو وجوب ان استقام
لا ينتهي الى حد لا يتعداه واما حصوله من جديتين كيف انتفى فلا يستلزم التناهي اهلا حتى يلزم بالاختصاص بين احاد
قال الشارح الاول ان احدكم قال الشارح في التناهي انما يثبت ان يقال ان العشر ليس مجموع الاشياء ووجه

او خمسة وواحد وواحد وواحد حتى تنتهي فان قولك العشرة تسعة وواحد قول محل فليس تسعة على العشرة وواحد
الواحد فيكون كالك قلت ان العشرة تسعة وواحد فيجب ان يصدق عليه ثمانية ان لم يصدق احد سماعي الاخرى فيكون
العشرة تسعة وواحد فان لم يصدق عليه ثمانية فيجب ان يقال ان الانسان حيوان فانطق اي حيوان كالك الحيوان
فانطق يكون كالك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي احد ذواتها تسعة فيجب ان العشرة تسعة مع احد
مراوكن العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى يكون التسعة وحده لم يكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تسعة
عشرة فقد خطا في التسعة فان التسعة اذا كانت حدها او متبع اخر كان مما فانها تكون تسعة فلا تكون عشرة ايده وان لم يجعل
سبعة للتسعة بل لم يخصص بها فيكون كالك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايده في هذا الخطا بل هذا كله مجاز
من اللفظ فخطا بل العشرة مجموع لتسعة والواحد اذا اختلفت معا فصارت تسعة غير واحد كل واحد الى عدد وان دلت التحقير بان
يقال انه عدد من جنس واحد وواحد وواحد وتذكر الاتحاد وكلها وذلك لا يخلو اما ان يحيط بعدد من جنس واحد الى تركيبة ما كعب بل
بما فيه غرض فذلك يكون من كم العدد لا عدد من جنس واحد واما ان يشار الى تركيبة ما كعب فان شير الى تركيبة من عدد من جنس واحد
مثلا ان يجعل العشرة من تركيبة تسعة وتسعة لم يكن كالك بل من تركيبة تسعة مع تسعة وليس تعلق بوحدة باحدها اولى من الاخر
بما هو عشرة ماهية واحدة ومحل ان يكون لها بهية واحدة وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان التركيب
من جنس تسعة وواحدة وواحدة وسبعة لازما لذلك فبايعا فيكون هذه رسوالة على ان تحديد كالك الخمسة مجموع الى تحديد
الخمسة بل كالك الى الاتحاد فيكون مفهوم كالك العشرة من جنس تسعة وهو مفهوم كالك تسعة وسبعة وثمانية وواحدة اي كالك
تختلف ذلك الاتحاد اذا اختلفت صورة الخمسة والثلثة والسبعة كان كل كالك متبادلا غير الآخر وليس كذلك الواحد فان مختلف
المفردات بل انما يتكسر لوازمه وعوارضه لانه انما في الحقيقة المتقدم كالك ان تسعة ثلثة وثلثة بل هي تسعة مرة واحدة كالك اعتبار
العدد من حيث اتحاد ما يصعب التحصيل على عبارة فيصير الى الرسم من الوجوب انتهى وفيه كلام اما اوله فلا خلاف
فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة الخمسة لما حققه من ان كالك العشرة لو كان من خمسة وخمسة وواحدة لك
بحقيقة واحد وحد مختلفه اذ لو كانت تركيبا منها مالا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل كالك لها او رسا
ولما بان انما خلافة قال ان المفهوم من كالك العشرة من جنس تسعة هو المفهوم من قولك العشرة من ثلثة وسبعة ونحوها اذ اكنست على اتحاد
فقط دون الصورة واما اذا اختلفت الصورة فلا يصح القول بتركيب العشرة منها وقال في آخر كلامه ان اعتبار العدد من
الاتحاد واما كان سببا على التحصيل يصار الى الرسم من الوجوب لانه بالرسم هو قولك العشرة من جنس تسعة مثلا فنقول ان كالك المراد
من خمسة والاتحاد بل اعتبار الصورة فذلك ليس سببا بل كالك المراد من كلامه ان كالك الواحد مع اعتبار الصورة فذلك
كما ذكرنا في غير هذا على ما ذكرنا في آخر كلامه لم يفرق بين الوجوب بين الوجوب الاول وعلى الوجه الاول حقوق ان هذه التفرقات
بل هو من كان له كالك العشرة التي هي من جنس تسعة لا من جنس تسعة بل هو من كالك العشرة التي هي من جنس تسعة

قوله في الجاشية وهذا لما عليه بان الخ وبإذ يمكن تصور المشقة مع انقضاء الالحد الذي تحتها قوله فيها فيلزم التبعج بلامرج
اي في حكم العقل تركها مثلث وثلاثة لاسان بقية وثنين ان العقل لا يعرف بينا في حصول الستة بها فلا بد من مرجع يرجع احدها للعقل
عنده فلا بد وان تصور حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجع ضرورة ان العقل لا يتخلل بين المذاكي في اتيانها لان المرجع انما لا بد منه
لحكم العقل تقوم به معنى غير لانه يقوم به الواقع وروبان الواحد ايضا ليس تركه لانه اذا اذنا لاقبال لا يجب الا بولوية

والاستدلال بالاربعة ونحوها واحدا والاولى لثبوت لا محاد فقط ولا يلزم من التحريف ههنا ان يكون الحقيقة واحدة حدود مختلفة
او يحصل الجميع انهما آحاد عشرة لكن لما كان كجميع الآحاد مصعبا على التحصيل يصار الى محمولاتها لا الى الرسوم كما ذكره كذا
قال الشارح في الخاتمة قال ارسطو كلما بين ان شئنا انما اعلم ان قوله واحد يمكن ان يكون في اشارة الى شئين احدهما ان خصوصية
من العدد لا يتوسط متغيرتها واولا عشرين ثم صيرتها ستا ولا يقع تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العديدين ثم
كل منهما الوحدة بل انما كسبها لتحليل الیهاد فقه وثانيهما ان الآحاد التي يتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس بعضها تقدم
على بعض الاخر عنه واذا قلنا ان عددنا من اعداد جتماع واحد هو وجوبه ان لا تقصد من الترتيب ترتيبها في المذكور ولو لا
العبارة عن كونها واحدة لمكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التماثل كما قال المصدر الشيرازي في حواشي الیهيات
قوله وبانه يمكن تصور العشرة في مثال خبزي وتحصل الاستدلال ان تصور كل مذبذبة منفصلة عما عداه من
الاعداد يمكن ان يكون العشرة مثلا اذ تصورت حداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يلزم
شئ من الاعداد داخل في حقيقتها واورده عليه لا بانه لا بد من هذا اقل من اعداد الاكثر للعدد والاقول مستلزما من عدم الاقل
الاكثر في بطلان اصل الدليل وجيب بان العدد والاكثر يستلزم صحة انتزاع العدد والاقول عدم صحة انتزاع الاقل مستلزما من عدم
صحة انتزاع الاكثر وهذا العدد يتم المطلوب من عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انتزاع العدد وجود منشأه
زوال الامر من مثله عند حصول الادراكين زياد الاثنان بمعنى انه لا يكون لصحة انتزاعه منشأ فلم يصح الانتزاع فيتم العشرة
التي كانت صحة انتزاع الاثنين المنصوص من لوازمه وبهذا يحصل المطلوب ثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك المقصود
تصورا بالكلية وهذا ممنوع الا ترى انما كثيرا ما تصور الیهيات المركبة ونحوها عن اجزائها وقوامها وهذا لا يدل على كونها
وما قيل ان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا حاصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم اكثر من
بلا مرجح آه اورد عليه بوجه الاول ما قال الشارح في حواشي شرح المواقف وفي رسالته المحقوقة لتحقيق ما بينه
العدد ان تقوم حقيقة شئ ما بدون امر لا يحتاج الى المخرج ضرورة ان الجعل لا يتجمل من الذات الالهية كيقول في
بينما نبه الضرورة وخرج عيسى في رسالته المحقوقة لتحقيق ما بينه العدد وبطلان عينية الوجود للماهية كما هو مذکور
الشيخ الاثيري ومن توجه حيث قال بما محصله لو كان وجوده يمكن عين ما بينه كان محمولا عليه محمولا فليكن محمولا على عدم
عقله مستلزما فليست ان يكون الممكنات واجبة لذواتها ولا يكون موجودة من تلقاء

اسما على امتناع شغل الجبل من الذات الذاتيات ولا يخفى على من فهم سليم ان هذا التصريح ضعيف جدا ولا يلزم من
 حمل وجود الممكن على ماهية حلا ذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون حمل احد من متغا ويلزم كون الذات الممكن واجبة
 لذاتها او يجوز عدم صدق الحمل في الواقع بارتضاع مصداقه عنه والماهية الامكانية لما كان تقريرا ولا تقررا لبيان
 ايها الغير تقررا بغير مصداق لوجوده في حمل محير ارتضاع تقررا بغير مصداقه فلا يصح والمراد من الماهية الامكانية انها
 ترجع تقررا ولا تقررا من خارج فضرورة الوجود التي في مرتبة الذات ضرورية بشرط الوجود لما كان تقررا غير ضروري نظر
 ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بالا فزيد عليه ذكر
 والشرح الى ما كنا فيه فنقول قد اجاب الشارح عن الايراد في حاشي شرح المواضع بان المراد بالوحي تركب احد من
 بعض الاعداد دون البعض ولو يثبت عند العقل ويلزم الترخيع بلا مرجح وارتقاء عن الذات ويلزم ما كلف في الاشارة اليه
 بقوله امي في حكم العقل لا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب البتة مثلا من الاعداد المحتملة في حكم العقل في الواقع والمطلوب
 هو هذا الاذا كان تفصيل ان محال تركب شي من شيء في حكم العقل لا يستلزم محال وقوعه في الواقع اذ كما ان هذا تفصيل
 مثلا بثلاثة وثلاثين مع اثنين محكم مع اثنين محتمل في نظر العقل كك سادته الى الوحدات منها حكم محض والاولوية
 حكم العقل لا تعني ان كان الغير مع امكان الغير التكميل جالسا في اعمارته وتقريره بان الاعداد ليست فوق من الوحدات فان
 تقوم منها البتة من تقوم من الاعداد فيلزم الترخيع بلا مرجح واجاب عنه العلامة القويحي في شرح التمهيد بان
 اتقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قائل الحق الذي في الحاشية القديمة تمته فلا يمكن توهم انفكاكه
 بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون اتيان مرجح الى الوحدانية امي الوجه الذي بينه الحاشي فيما قبل بقوله وبانه
 تصور العشرة ثم قال وان لم يتم بذلك قرر على ان لازم على كل حال مرجح الوحدات في كونها جبرامعني انها اول
 بالجزئية وان جزئية غير مرجح لم يتم لان محال صدق المعلوم على بعض الاعداد لا يعني صدقه على غيره كما في صورة التشكيك
 وحصله انه لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد
 يكون التركيب منها لانها جبرامعني العدد وجزرا جزرا فيكون هي اولي بالجزئية من الاعداد غير وعليه ان اولوية صدق
 الجزئية عليها لازم من الجزئية عن غير اذ القول بالتشكيك يصدق على الراجح والمزج معا واذا لم يصدق الجزئية على
 والوحدات معا وان كان احدها اولي بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن مجزوء ذلك الحكم بان الجزئية في الواقع هو الثاني دون
 الاول وحكم ان قد جرد بعض الكابر قد ربح تمام الدليل مقدمات لا ولى ان اختلاف الماهيات انا باختلاف الذاتيات
 كالتماثية ان خول الاجزاء المختلفة وانما تارة في تارة تلك الماهية الواحدة تتحيل قطعا التماثية ان خول الوحدات
 مع بيان واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر هيات الاعداد المحتملة فتصور العشرة بدون حصيل
 هيات الاثنين خمسة محتمل بدون الوحدات غير محتمل لمرابعة ان يثبت الذات الى الذات ليس ته العزى الى الجزئية في

قوله فيها لا يخفى ان الخ اذ على تقدير ترك كبري الواحد الذي تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

قوله اذ على تقدير ترك كبره في غير مظهره لا يمكن ان يتركب من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

فكره الشارح بانها ليست في شئ من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

عن الثاني حال الشارح في الحاشية ويذكر ان حال الشارح اعلم بان معنى قوله لا يمكن ان يتركب من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

الاول فلا يكون واقفا على افراد الاول اشياء في ان العدد كما لاثنين ليس كثير بل هو قليل لان الكثرة مؤلفه من احدى الوجودات
جميعا وان يكون ثلثه لانه لو كان فلا يخلو لانه يكون مركبا وكان الجسمين ان يحد غير الواحد من احوال ولا يكون مركبا
فيكون مركبا يكون في الشئ من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

كذلك عدد سوار كان جاد وفرادا والواحد فانما لم يكن عدد الا لا يتركب من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

الاشياء فلا يقتضي ان الشئ من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

بل انما لا يتسام فيها الى حد ما لا يكون ثلثه عدد الا لا يتركب من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

واما على الثاني فبان قوله الواحد تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

فقطا بجمع ان قوله ثلثه على انهم ليسوا بثلثين ذلك الحكيم لا يبالى بان لا يوجد بجمع غير عدد وان كان الوجود في غير عدد حيث لا ملائمة بين
سواء واحد من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

في بعض كتبه انما لا نسلم ان الالاف ليس كثير فاذ كانت ثلثه الى الواحيد والواحد نصف الاثنين فالشئ من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

نصفه نعم لا يكون اكثر من واحد ليس كثير حتى يكون اكثر بالثبته اليه فلا يخفى خافا اذا اكثر واقفا الاضافتين خارجا عن المنفصل عندهم
فلا يتحقق في انما وقال الوجود نصف الاثنين انه فلا يميل على اثبات الكثرة الاضافتين في الاثني لا يلزم ان يكون كل واحد من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

قليل منها فيما بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا واما على الثالث فانه ليس من شرط العدد الاول الا ان يكون مركبا ليس بالاجزاء
والا حاد وهو فوق احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

من الاجزاء ولا يحتاج الى قوله ثلثه انما هو حقيقيا لما كان عدد مركبا ثلثه ثابتا بل لا يلزم من ان حاد الى انهم متحدة وجزئية وذكر
قوله اذا الواحد من احدى الوجودات تحت ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم التسليم بانها مركبة
في شئ من خاصه فلو انما مثل الكبر في الشئ من احدى الوجودات ليست بقوله ولا ما يصدر عنه المقوله كما هو في الشئ

يعبر عنه بالخاصية كيتاني والثاني منشأ انتزاع هذا المعنى ونفس الماهية المتقررة كما ان منشأ انتزاع الوجود
بالمعنى المصدرى نفس الماهية المتقررة في المعنى الثاني لا يكلم عليها بالجوهرية والعرضية مطلقا اذ هذه العرض
بهذا المعنى عرض وحدة الجوهر واما الوحدة بمعنى الاول في وان كانت عرضا لا نهى من انتزاع قائم منشأ انتزاع
قياما بغير احوال كنهها ليست مائة تحت قوله من المقولات لانها بسيطة فلا ينسب لها هي بغير شئ بل هي من احوال انتزاع

قوله على كل واحد كما هو من جملة بعض الكل انما هو من جملة الكل انما هو من جملة الكل انما هو من جملة الكل
 بناء على انهم من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها والصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه
 لما هو من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعذر من مقولة الكم انما هو على تقدير اشتغال كل واحد من
 فلا تضاعف مع ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والساعي البسيطة الاخر غير ليس لها وجود سوى حصولها بالقياس على حصولها حقيق وكذا الوجود وسائر الامور للعامة
 وان لم يكن مندرجة تحت مقولة براهين التحقيق وما هو من الشارح من جرح البراج اخرج تحت مقولة من المقولات وبناء على هذا
 في طائفة شرح المقولات ان الوجود من غير ليس من فلا يخفى سخاوتها اذ لا يثبت قيام الامور للعامة بالوصفات قياما متراجعا
 فكيف انما هو لبا لا استجاب ان قيل ان القيام لما هو في تعريف العزم من يكون على وجه الانضمام لقياس ثم يخرج مقولة
 المضاد سائر المقولات النسبية والكيفية الاتزاجية والكم المنفصل عن العرض الذي باسرها اتزاجية فالحق ان الامور
 كما لخصه والوجود ونظائرها وان كانت اعراضا لكنها ليست من تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر بحصر المقولات
 قال الشيخ في قاطبة غير يسر الشفاء انما لم يقل ان كل شيء محصور في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة
 فلا يهاوم وجوده ليس من لا مندرجات تحت جنس من ذلك مثلا وهو ان لو قال قائل ان البلاد عشرة فوجزم
 براه لا يتعدون لا يصير قوعهم خارج البلاد قاعا في حصر البلاد في العشرة ولولا غرابة المعتام لاطنبنا الكلام في هذا الموضع
 قوله قلنا منهم ما يحصل النظم القائمة الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون له جزء سوى بان الوحدة اما ليست من
 اصلا او من مقولة الكيف على التقديرين الامر الحاصل منها واحدا يصدق عليه الوحدة اذ الكلي كما يصدق على واحد
 من افراده كك يصدق على الكثير منها ايضا فلا يكون العدد من مقولة الكم هلا ضرورة ان ليس من مقولة كيف يحصل من
 عدة احادها فقط الحقيقة الاحدية المتحصلة المندرجة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل ما ينسج تحت مقولة الكيف
 الحقيقة الكيفية فلا بد من خول الياة الصورية واورده عليه بوجه منها ما سيندر كالمشي ومنها انما لا نسلم ان الكلي
 كما يصدق على واحد من افراده كك يصدق على الكثير منها فان كل جزء زائد يصدق عليه انه جزء زائد لا يصدق على جميع الاجزاء
 وليست تشكرا فيقول الواحد محتج بمبنى ما لا قدر فيه بحسب الاجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه الواحد
 بذلك اعتبارا لمعنى وفيه ان معنى قولهم الكلي كما يصدق على واحد من افراده كك يصدق على الكثير منها انه يصدق
 على الواحد صدق واحد وعلى الكثير باصداف كثيرة فاحادهم والبقرة مثلا حيوانات لانها حيوان واحد وقد صرح بذلك
 المحقق الدراني في حاشية القندية على شرح التجريد اذ التمس هذا فيقول ان اراد المور بوقوله ولا يصدق على جميع الاجزاء
 لانه لا يصدق جزء زائد على جميع الاجزاء بمعنى الكثير المحقق فهو حكم اذ هذه الكثيره مصداق جزء زائد لكن يصدق
 كثيرهما سله انهما اجزاء كثيرة لزيد وهذا البتة مدح صدق جزء زائد على جميع الاجزاء وان اراد انه لا يصدق

واما كبريى استقامه صدق المتجانسين على شئ واحد بصديق كثير وصدق الوحدة على باصدق عليه احد بصدق
 قولهم والباس على اخبر الخ وهو على اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بان تصور حقيقة العدد من انفسه عن الخواص
 شأن الذي اربع منه قوله ان العدد خمسة اتم وينفذ لزعم الخ بل هو اذ اتقنا عملا غير ان يتبين عنه منسج اوله ثلثه
 ليست مع اربعة وثلاثين خمسة وواحد وليس البواقي قوله من حيث انها مخرجات جديده تعقيدية متعقبات في انفسها
 على مجموع بين الجميع لمخيار لا اذ لا ينسلك في كلام في كلام ليس الا في الكثير لان الخ لا يميز من ههنا على تقدير دخول
 اخبر الصور ايضا فخلص من ان شكل ان اخبر الصور لا يكون كما لا بد لما متصل من انما هو السلطان او منفصل وهو العدد فلا بد
 من جزئى ولا يكون هي كما منفصلا ايضا فلا بد من حياة اخرى وكذا فيلزم ان كبريى ليست مرتبة على الاطلاق
 الاحتمال كونهما اصل الاصل كما يصدق واحد من افراده ككثير من الكثرة منها ايضا فيصدق الجميع ان كبريى على الثاني لها
 كمال الوحدة فيكون كبريى كبريى تحت من المعقولات الحقيقية كبريى ومنها ان كبريى بانها اخبر المادى الخ
 للمادى ههنا الوحدة هي غير قابلة لا كبريى فزيادة اخبر الصور الذى بعد الفصل لا تقضى في اخذ كبريى لانه قد تقرر عندهم ان
 المادة الماخوذة لا بشرط شئ هو كبريى كبريى الماخوذة بشرط شئ هو المادة فاجنس المادة متحد حقيقة وبالذات فلا يكون
 متعقبات كبريى كبريى اخرى ومنها ان الحياة الاجتماعية لا تخطوا اما ان تكون بسيطة او مركبة والا اول بل فانها لا بد لها
 من محل ومحلها الوحدات العرفية وهي متعقبة ولا يجوز قيام عرض واحد بمحل متعقبة وعلى الثاني يكون كل خبر منها قابلا
 ونفصلا عن جزر آخر فيكون تلك الحياة المركبة امورا متكثرة كالوحدات تحتاج الى حياة متوالية اخرى وكذا فيلزم التساؤل
 قوله والى جواب آه حاصله انما لا نسلم ان الذى يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق
 على شئ واحد العدد والوحدة باعتبارين او يصدق الكل على الكثير عبارة عن اصداد كثيرة لا عن صدق واحد
 فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن مجمل الوحدات تصدق عليه باصداد كثيرة ولا ضير فيه وفيه تامل
 قوله ويمكن الاستدلال عليه آه في عام فذكر قوله اوله ثلثه وثلاثه الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب كبريى
 انواعا متخالفة اذ الوحدات المتعقبة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المتعقبة
 في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال لا استبعاد في كون تكر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فاهم
 قوله حقيقة تعقيدية الخ فيه وقع لما قيل ان حقيقة العروص ان قلت فيه لزوم اعتبار اخبر الصور فيه
 وان فرجت يكون في الوحدات الحقيقة حقيقة العدد ووجه الرفع ان جهة حقيقة تعقيدية داخلية في التعريف والمعنون فقط
 هذا يوجب لتغاير في الاحكام قال بعض الناس لا سائدة روح العدد ليس مرادنا شرح ان حقيقة عروص
 الحياة داخلية في العدد بل اراد ان الكثير ربما يوجد كثر اعضا وهو الوحدات الحقيقة حيزا يوجد معروضا
 تلك الحياة طالع وفضل الحياة كلاما جانبا جانبا لذلك تفاوتت الاحكام الناجية وليس الاخر من حياة اوجاعه من حيث

فان لم يحصل احد من اجتماع الوجودات محصيا بشقوق وانهم القول بدخول الخبر اوصوري حتى يكون الجنس مخرجا
 المادي لفصل من الخبر اوصوري قال في هذا الموضع من النظر الذي في حكمه بالاشكال غير حاقط على تقدير ذلك
 الخبر اوصوري ايضا لان الوجودات غير متجانسة لان معنى ما هو في الجنس من الخبر المادي انه اذا اخذنا بشرط
 كان نفس الجنس في الماده حقيقة واحدة واما التباين فيها بالاعتبار فلو كان الجنس مخرجا من الوجودات فالوحدات
 من حيث هي لا يخرج عن حقيقة تباين الوحدة وحدة لا بشرط شيء والوحدة هي التي كانت كما فانه في الكم مخالفة للوحدات
 فالكم مع الفصل سواء كان مأخوذا من الخبر اوصوري او لاحد الوجودات صنفوا اليها الخبر اوصوري حدا فلهذا وحدان
 مختلفان بالذات بل حقيقتان نحن نقول الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تبينه بقدرتين المادى ان التاليف
 من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي لتغاير ما في نفسها وتغاير ثباتها للوحدات منها والتاليف من الجنس والفصل التاليف حقيقي
 واما اطلاق التاليف عليه فيضرب من التوسيع للاتحاد بما مع النوع تقررا وجودا ولذلك قيل للاجزاء المحمولة انها هي اجزاء الوحدة
 لا المحمودة فلا يتقوم بها النوع حقيقة بل بما منقول من غيرهما لثقل عن نفس الماهية المستقرة ولذلك لا يسبقانها الا في نحو
 من الملاحظة بخلات الاجزاء الغير المحمولة الثانية ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة بآية جهة لو حطت باي اعتبار
 اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جلا وتقررا وجودا وتغايرات للتركيب منها في كل من هذه الامور
 والاجزاء المحمولة متحدات في نفسها ومع اكل يظهر في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها
 بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحدت جلا وتقررا وجودا في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت
 فيما اتحدت فبذلك الاعتبار الاول نعم لا غير ان يتألف حقيقة واحدة حقيقة تخويز من التاليف من الالهي
 المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان يتقوم بآية من اجزاء غير محمولة وتكون تلك الآيات المستقرة
 حين تقررا بنفس حقيقتها وسخ قوامها مصداقا لآمن بها الجنس والفصل من جنس وحيثية زائدة عليها اسلا
 فان قلت هذا يستلزم ان يكون شيء واحد عدان قلنا ان اراد ان يستلزم ان يكون شيء واحد معرفان
 فالتباين احدها مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فالاستلزام سلم وبطلان التاليف ممنوع وان
 انه يستلزم ان يكون شيء واحد اتان من اجزاء مؤلفه من اجزاء الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فاللزم
 ثم ان الذات التي تألف من الاجزاء الغير المحمولة هي نفسها مصداق للجنس والفصل فليس هناك حقيقتان تتوحد تحت جنس
 وفصل الاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة ومصدق بجم عليه صدق في نوعه ليس متقوم بالفصل ثم
 انه مؤلف تاليفا حقيقيا من العناصر الصورية الكمية الحافظة لامتزاجها فحق فيها اليقاع لا يجوز ان يتوحد تحت جنس
 مأخوذ من اليقاع ففصله من الصورة الكمية لما سبق انفا والغير الانسان مؤلف من جنس نفس تاليفا حقيقيا مع التوحد
 غير حقيقي من جنس الحيوان فصل هو الناطق لا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار ان نفسه في مجموعها في غير ذلك

والغير كذا فان حقيقتها بسيطة وبهنية لما تقرر عندهم ان الفضول لها اقط وبهنية منع انها متوافقة وبهنية
 من جنس الجواهر فمثل بقوله لا يقال صدق الجواهر عليه صدق عرضي لان انقول انهم كونه مخالفا لما اجمع عليه فلا سعة
 ليس في كونهما اختلفا فارت للبدن فاما ان يكون جوهرا فصدقه عليها ذاتي لا ويكون عرضيا وجوبه على طلبان بعد تبيدهما انقول
 الحد حقيقة محصلة متوافقة باليقين حقيقتا من الجواهر فقط او منها مع الولاية الصوتية واليقين غير حقيقي من جنس الجواهر فمثل
 وليس من جنس لا فصل ما عوذا من الجواهر فقط او منها مع الولاية الصوتية حتى يقال ان غير الحكم لا يصير كما باني اعتبارا خذ ذلك
 لا يستلزم ان يكون شي واحد هو العدد حقيقتا فحينئذ ان احدها متوافقة من الجواهر فقط او منها مع الولاية الصوتية والآخر
 من الحكم المنفصل فصل محصلة او هناك حقيقة واحدة تألفت من الجواهر فقط او منها مع الولاية الصوتية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
 تقرر من هذا لعل الحكم ولا يحصله وطلاق التاليف عليها انها هو ضرب التبعيض نعم يلزم ان يكون شي واحد ان تاليف هو ملزم
 التاليف ان الشارح قد صرح في حاشي شرح الموقف ان محل العدد طبيعة النوع وهي متكررة وتقدر بعروض العدد لان المتعدد والتكثير
 بغير الحكم المنفصل عندهم فلا يصح كون العدد حقيقة محصلة تألفت من الجواهر لان التاليف من الجواهر حادثة لا يتصور الا بان يتعد واحد
 وتكثر وتقدر بما ذكرنا انها يكون بعروض العدد بعروض العدد فيتحقق على تحصيل حقيقة اجزاء وتتحصيل حقيقة الاجزاء وتوحد
 عروض العدد لها سبب اعلم ان الشارح انما ذكر في محل العدد طبيعة النوع حذرا على منع قيام عرض واحد اكثر من موضوع
 واحد ذلك لان الواحد بعرض فانه عبارة عن الحكم المنفصل مع انه قائم باكثر من موضوع واحد لما كان موضوع العدد طبيعة النوع
 فلا يلزم ذلك لانه واحد ولا يخفى ان هذا خفيف جدا اما لا فلا فلا ان العدد لما كان عرضا فلا محالة يتشخص بشخص
 ضلي تقدر يكون موضوع طبيعة النوع يلزم تشخص العرض وتتشخص الموضوع واما ثانيا فلا ان موضوع العدد قد يكون مجموع
 امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اهلا كما يقال المقولات عشرة فلهذا العدد معنى عشرة لا يمكن ان يقال ان موضوع طبيعة النوع
 اذا المقولات غير مشتركة في ذاتي اهلا كما لا يخفى واما ثانيا فلا ان العدد عنده مركب من الالات حاد فقط وليست الولاية الصوتية جزءا
 فيكون محله مجموع محال وعدا فالحق ان يقال معنى قوله العرض الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد انه لا يقوم بالكثير بان
 يكون كل واحد من الكثير موضوعا له على سبيل التقلال حتى يكون عرض واحد موضوعات متكررة متعقدة وقيام عرض واحد بمجموع
 اشياء من جنس مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جائز والعدد كذلك انه انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد احد قال الشيخ
 في قاطب السمع في المشاء بمحصله انما لا يمنع ان يقيم عرض واحد شيان بان يكون موضوعه ذينك الشيان مع
 انما منعنا ان يقيم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له حلالا فلا ضائقا لتكرره كالمواحدة المتما
 والمحبودة والمعتارة مثلا لا تقوم بكلا المضافين بان يكون كل واحد واحد منها موضوعا له بل
 موضوعا لكلا المضافين معا واما قال الشارح في حاشي شرح الموقف انه يلزم على هذا قيام المحصل بغير
 ان المجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى ما فيه اذ لم يدل على استحالة قيام المحصل بغير المحصل وليس بجهد

والا لزم خلاف المفروض والاقرار بما دام عنه القول بغيره فافهم قوله حقيقة محض لا هي سوى مجموع ثلثاته
 كونه من قولكم وغير قوله ودخلها في المصداق انا استأج الى هذه المقدمة ليعلم انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات
 على الوحدات من حيث انها مشتركة للبيان والوحدة لا تلائم المنع على قوله اذا العن محض الوحدات لفرج لا هي لقوله محض
 الوحدات لفرج فان كان كذلك لم يخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله بلزيم دخول الخ مع انه يمكن تبينه في
 فيه متواحدة فافهم لا يتقارر ولا يجوز عنه قوله من الوحدات الثلاثة اي من احدى وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلاثة
 من حيث انها معرضة للبيان الاجتماعية قوله اجزاء الضرورة ودخل وحدة مع وحدة اخرى لا مع تلك الحشيتة في الثلاثة وقد
 فرضنا تشاركه محله مع تلك الحشيتة لكن لا مع وحدة لا تستوجب كالثلاثة من الاجزاء الاخير التناهيته اذا الوحدة مع وحدة
 بدون تلك الحشيتة لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك في القبلي الثلاثة مطلق الوحدة فافهم قوله في الحشيتة
 والقول بجزئية مجموع ودون مجموع المجموعات من مجموعات صحيح بلا حرج

قوله والا لزم انه قال في الحشيتة خلاف المفروض تقدير اعتبارنا في المنزلة لعموم الاطلاق تقدير ان يكون جبره السواء فيكون
 قوله افصح لا هي لقوله الخ وايضا لا هي لقوله الخ محض الوحدات كما لا يخفى وايضا كلام الحق الذي في شرح اقتضائه
 نص على ان المراد بقوله محض الوحدات الوحدات الصرفة لا تصح هناك بانه على تقدير ان يكون اجزاء هي كل نوع من الاعداد ونوع آخر
 متميز عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصوتها فافهم لو ادعى ان هذا من جنس هو لكم المنفصل ولا يخفى ان يكون
 هذا من جنس هو لكم المنفصل انما يتم لو كانت الوحدات مختلفة بالماهية او بغيره ان كان محض من وحدة من الوحدات نوع من الاعداد
 ومن وحدة اخرى نوع اخر منها واما على تقدير كون الوحدات متحدة بالماهية فلا يتم هلا افاد اجزاء الاشياء لا يوجب
 اختلاف بعضها والفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل من ذلك حكم هكذا اذا دعي بعض الاكابر قدس سره وفيه
 ما فرقت كثرتم في قوله ان كل نوع من الاعداد في نظر طاهر هو او استيناز كل عدد عن سائر الاعداد ويجوز تركيبه على الوحدة
 غير مسلم وامتيانه عن سائر الاعداد بوجه المادة لخصوصية مسلم لكن بخصوصية المادة بمسألة عن كون تلك الوحدات
 على قدر معين هي اصوته النوعية فاشتمل العدد على الصوته النوعية ومن العجائب ان قال المفاضل الملا هو ان
 لو كان كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متنازعا عن الآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز ان يكون جزء من نوع اخر فان النوع
 الحقيقي لا يكون جزءا من نوع حقيقي آخر وذلك لان النوع الحقيقي قد يكون جزءا خارجيا من نوع اخر وهذا ظاهر جدا
 قوله لكن لا على وحدة الخ انت تعلم ان المجموعات التي سوى المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة هي
 لانها انما تحصل بتكرار الاجزاء وكل تكرار كذا هو اولى اعتباري لان اجزاء التكرار كما انه خبر بنفسه كك خبر بغيره فافهم
 موجودا في احسن ما كان بوجه التكرار وتعدا عليه بترتبة وبترتين فيلزم ان يكون موجودا بوجودين في كل تقدير
 ودخل الوحدات في كل احد غاية الزعم كالثلاثة من الاجزاء الاخير التناهيته لا تلائم المنع فافهم قوله في

اطلاقه

أي بعد القول بطلبهم دخول الوحدات بدفع تلك الحقيقة بدخولها مع تلك الحقيقة فلا بد أن لا يكون
 هو أن المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية محضة قوله بل قول
 يعني لو لم قلنا المخرج محض الوحدة أي أكثر من حيث أنها أكثر من أن تكون لها في ذاتها ولا عارضة لها فلا يتم قوله
 الوحدة فيه هو بعينه دخول الأعداد ودخول الوحدة في الاقتناع فكل واحد من هذه شخصي كالدخول الحاصل إلى الوحدة بالاشياء
 الأكثر من حيث أنها أكثر من الوحدة من حيث أنها أكثر من حيث يرجع إلى دخول كل وحدة وحدة لا بأس به دخول الوحدة
 من حيث أنها أكثر من فرق بين كل وحدة وحدة والوحدة من حيث أنها أكثر من حيث الأحكام بالصحة يتنازه إلى كل وحدة وحدة
 فدون الوحدة كالدخول في باب ضيق يصح تناده إلى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا إلى أكثر من حيث هي
 غلام الاستلزام من القولين فضلا عن البينية قوله وبما حققنا من أن العدد ليس بغير العدد مطلقا قوله متوقف على هذا
 كونه جزأ منه قوله لا غير مشتق عليه سواء كان حقيقة العدد من حيث هو غير متوقف عليه

قوله أي بعد القول بطلبهم أن المفروض هنا هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع البنية كما استلزام دخول المجموعات
 المحضة دخولها مع البنية فذلك لا يستدعي إلا دخول المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة لا دخول سائر المجموعات
 والأجواب لما كانت المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة داخلة يلزم دخول المجموعات الحاصلة من دخولها
 لأن ذلك المجموع بمنزلة الواحد نسبة إلى المجموع الذي قد قد فرض أن دخول الوحدة مستلزم لدخول المجموعات فبما
 قوله اعتبارية ثم قد يقال المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة جميع أجزاءها موجودة حقيقة
 أجزاء المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر أن وجود كل ضروري عند وجود جميع أجزاء فليكن تلك المجموعات اعتبارية
 وجميعها باقية لا وجود الخارج للمجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة منفردا عن الوحدات بل في اعتبار العقل فلا يكون
 جميع أجزاء المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة موجودة بوجود على هذا لا في ملاحظة العقل فليكون اعتبارية وادور عليه
 بأن هذا يستلزم أن يكون المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية وان لا يستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات
 وحيث بان ليس الجميع مغاير للأحاد بالذات ومعنى استلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات أن الوحدة موجودة في نفس الأمر
 تستلزم أمور مغايرة لها بالاعتبار ووجودها وجودا مغايرا بالاعتبار بخلاف المجموعات الكثر فأنها في الخارج نفس المجموعات
 الحاصلة من الوحدات الثلاثة أولا عرض للبينة في نفس الأمر لعدم وجود بعض أحوالها مع بعضها الأفراد افتتال
 قوله فلا يتم الاستلزام آه فيه أن هذا لما يتم لو كان المحقق كذا أن دخول الوحدة الأكثر من دخول واحد واحد والوكان ضد دخول
 الوحدات بعينه دخول الأعداد على تقرير في الخبر وهو أن كل واحد من هذه فلا ينبغي الاستلزام لأن المخرج غير مغاير للوحدات
 لا بالذات لا بالاعتبار فدخل الوحدة بعينه دخول الأعداد وكما أن دخول الوحدة دخولها كدخول الأعداد ودخولها كدخول
 أحوال بعض المحققين من قال في الخارج بأن مجموع الأعداد بعينه وجود المجموع وجوده فيما لم يخرج من حيث كانت مجموعها

[illegible]

قال الشارح وقد اجمعت على ان العلم ان المحقق المدعى في مرجع خبرية المجموع الناقص المجموع الزائد
الاول ان العدد الناقص من العدد الزائد على تقدير عدم اشتراك على الجزئية فيدخل الوحدة بعينه وخالها
وقد عرفت ما فيه من الثاني ان العدد وان لم يكن جزء العدد مكن من عرض العدد وجزء من عرض العدد فانما علم
بدايته ان زيدا وعمرًا جزر زيدا وعمرًا زيدا وعمرًا اسي معروض الحياة الاجتماعية من خيار زيدا وعمرًا
اسي معروض الحياة الاجتماعية وفيه المعروض الماعل خارجا عن المعروض الثاني ولا يحد فيكون جزءا من علم
ان المتعدد الاقل خبر من المتعدد الاكثر واذا قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي من هذه المجموعات
بالطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين
هذه المجموعات فزعم التناهي بين احاد السلسلة اذ عدم تناهي الاحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات فتقارر لازم يستلزم
تقارر الملزوم في محض عليه سادس اتمه الدهرج بان الدليل الثاني الجزئية العدد ذات كثرية المجموع المجموع
خان المجموع الماخوذ من غير موجودا موجودا متاخر من جميع المجموعات فيلزم المتعدد وتنشأ الاشياء عاين اتي لا وبعثا
معينها فيلزم الترتيب من مجموع العلم الا ان يقال في الدليل غير تام عند المحقق المدعى في وقوله فانما علم بدايته الخ فغير
ولا يتبين اذ جزئية كل واحد لا يستلزم جزئية المجموع وقوله فان مجموع زيدا وعمرًا وظاهري سخافة فان عدم خروج
هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والعدد وبتحده ان بالذات متغايران
بالاعتبار فان العشرة مضمون بالمواطاة على الاناس ليست لوحدات محمولة بالمواطاة على تلك الاناس فمحمول باعتبار وجود
اناس باعتبار انهم عرض لهم كثرية عشرة عدد وعدم ترك العدد يستلزم عدم ترك العدد وفيه واحتمال ان جريان
البرهان غير موقوف على اثبات الجزئية اذ الترتيب مطلقا كما في جريان البرهان لا ريب ان المجموعات اوزم ملزوما
كما بينه الشارح فيجوز البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع الخ الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون
متغايرا للاتحاد الا بعد عرض الوحدة لها فالمجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروضة للحياة فيجوز ان لا يكون
المجموع الناقص من المجموع الزائد وان كان آحاده اجزاء قال الشارح في الحاشية لما تقر في موضعنا ان علم
انه وان شئت بدين الشاين ان الجزئية والكلية من الاعراض الاولى للكم لكنه غلط فاشترط ما اوله فلان العدد امر انتزاعي
والامر الانتزاعي لا وجود له مع قطع النظر عن اعتبار الذهن لحاظه لا بوجود المنشأ فلا يكون مناطا لمتعدد احتوائه على
الاحتوائه متعددا بنفسها واذا تعددت المحتائق بنفسها يتزعزع العقل من كل حقيقة معني الوحدة فاجتمع من عدتها
مجموع مركب يسمى عددا ولو لم يكن كونه الكلية والجزئية من الاعراض الاولى للكم فانما يعلم في الكم المتصل من المنفصل
واما ثانيا فلان العدد وعرضه لا بد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عرض العدد منشأ فكله احتائق وقعد
لزم ان يكون المحتائق كلها في مرتبة ذاتها تحته فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها هذا ما غاب عن بعض المتقربين

قوله في الحاشية ومعتبرهما البياض والكلب فلا وجه للجزئية ههنا نعم لو كان حقيقته محض الوجودات لكان لابد من خلافه
قوله محقق مجموعهما أي مجموع أحوالهما يعني بالآحاد من حيثياتها معروضة للبياض والوجودانية وما لا يطرأ عليها من غير
البياض لما تضمنه من نفس الوجود والاكسنة وصدانته ثم لعل ضرب من التجليل فتخرج عنها هذه البياض واللا فلا يكون له من
الأكسنة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروضات تعدد العارضات في بعض تعلقاتها فافهم

قوله لكان لابد من جاري أنم اذ قد سبق أن الوجود ليس له على تقدير كونه عبارة عن مجموع الوجودات بغيره لأن قول
عبارة عن دخول كل وحدة وصدية ولا يلزم منه دخول الوجودات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح
عدم العلة لمحيثها الخ اعلم ان يجوز عموما ان يوجد كل واحد واحد من العلل المناقصة ليس تمامه لوجوده لمعلول
احدا اياها كان علة تمامه لعدمه فعدمه بغيره وعدمه الفاعل في عدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علة تمامه لعدم
المعلول لما ورد عليهم ان يلزم على هذا التقدير عند انعدام العمل معا توارد العلل المتقلة على معلول واحد شخصي كما
اشار اليه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه اجابوا عنه بانه بان البرهان شامل على ان الواحد شخصي لا يمكن
ان يكون له علل تامته مجتمعة او ممكنة الاجتماع ولما اعمل التامة التي يتجمل اجتماعها فلا يكون على احتمالاتها فكل واحد من
اعدام الاجزاء مثلا علة تمامه لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعداد فاذا عدم جزء من المركب في زمان لم يعدم ذلك
ولا قبله جزء آخر منه كان كذلك لعدم مع هذا الشرط علة تمامه لعدم المركب فاذا عدم جزء من المركب في زمان لم يعدم باقي
جزءين العدمين علة تمامه لعدم المركب لفقدها في شرط بل مجموعها علة تمامه بشرط تقدمه ما على اعدام الاجزاء الاخر فعدمه
تامته قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر انه اذا عدم المركب بغيره منه لم يكن ان يعدم جزءا اخر بعده هذا
جاء في اعدام سائر العلل المناقصة لعدم الفاعل في عدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها يقرر علة تمامه لعدم المعلول
بشرط المذكور لا يخفى سخا فلهذا الجواب او لا فلا يلزم المركب تحقيق على تقدير انشغال كل واحد من تلك الخصوصيات
فلم يتوقف على شيء منها بغيره فلو لم يكن شيء منها علة لان العلة ما يتوقف عليه الشيء وشرط الحق يتطلّب استقلال كل واحد منها
كما ذكره في واما ما نيا فلا نداه اذا عدم جزء من المركب في زمان اذ فاما ان يعدم المركب بغيره في زمان بعد ذلك اذ فاما ان
بداية وعلى الثاني فاما ان يكون ذلك لعدم مستندا لكل من جملة الجزئين فيلزم توارد العللتين المستقلتين على معلول شخصي
اخذ فقط في ابعاده ترجيح بلا مرجح يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة واليهما معا فلم يكن كل منهما علة تمامه ولا بد
كونه بغيره علة تمامه من الشرط واما ما نيا فلا نداه اذ كان عدم كل جزء علة تمامه لعدم المركب في صفة صفة من المركب
بان عدم المركب بجميع ابعاده في كل واحد ابعاده ما ياباه الطبع السليم اذ عدم كل جزء مستقل في عدمه لمركب مطاعا ولا حاجة
شيء اخر صلا وكون عدم كل جزء مستقلا في حاله المذكور غير معتول صلا وتامة بان عدم شيء ابعاده ليس شخصا فان قيل لم يكن
مشخصا وكان له مستندا الى عدم احدى العلل غير العدم المستند اليه فافهم ان في ضعف شخص من العدم اذ اتى به من

قوله ليست من العلة المبينة انه وعدم الاقل اي يجوز عدم العلة المبينة فان من المبدء في صيدق عليه عدم العلة و
 عليه عدم الاقل بحيث ثبت الترتيب بالعلية المبينة قوله في العلة المبينة انما يستدل على ما بين من غير
 بشهادة الوجود ان لا ينقطع البحث قوله ولو انما كان اذا فرض عدم العلة التامة لزم ان عدم العلة
 قلنا الملازمة ممنوعة او كلية اشياء لا تستلزم جواز تعاقب افراده وفيه نظر لانه ان كان المراد ان العلة لا يجوز تعدد افرادها
 بهذا المعنى لاحتياجها الى ان يكون من جنس واحد لا مركب ان من من جاز تعدد بطريق الاتباع فبطل اوجه يلزم جواز تعدد الكل في ان
 انعدم الافراد با عدم تعدد وهو ليس بان يجوز تعدد اسبق قلب عدم عليه وان كان المراد ان تعدد الافراد لا يجوز مطلقا لا مجتمعا
 ولا جازما في غاية لا ريب ان الكل او عدم بعد جزء فلا يمنع بالعدم بعد جزء او تقدم الجزء الآخر على الجزء الاول كمرتب
 بدارته ولا يصح عدم الكل بعد الجزء الآخر لو كان مستغنا ذاتيا لا يتصور سلب عدم ذلك الجزء واذا كان كذلك يجوز ان يكون تواردا
 النوعي ان كان ذلك الفرد العدم ممكنا ذاتيا قبل طرأ العدم على الفرد الآخر وصار مستغنا ذاتيا بعد لزم انقلابه في تحقق
 بالذات في تحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد العدم لزم تحققه بغيره وسواء كان مجتمعا مع الفرد الاول او قبليه
 قوله فان عدم الشرط انما يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل وعدم الغاية وغيره من عدم لعل العلة المبينة
 على كل منها عدم العلة ولا يصح شي منها ان عدم الاقل لعدم الاقل عدم العلة المبينة وعدم العلة المبينة ليس
 لعدم لعل فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر فكيف ثبت الترتيب بين الاقل والاكثر بالعلية المبينة وانما لا بد عدم الشرط
 بخصوصه مثيلا قال الشارح بل عدم علة ما انما هذا ما اختاره المحقق الذي رجح حيث قال في المحاشية القديمة ان علة عدم لعل
 عدم احد علة وهو امر واحد وفيه وجه في ان تعدد افرادها لكونها ليست علة بخصوصها بل العلة في القدر المشترك وتخصر على
 ما عرّف بان جسيم من ان العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه باطل قطعاً لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك تحقق
 بتحقيق كل فرد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يكون
 عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر لعل بتكرره علة التامة فاذا عدم خبر من المركب تحقق عدم احد الاجزاء
 في ضمنه فيحقق لعل هو عدم المركب ثم اذا عدم خبر آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيحقق لعل هو عدم المركب
 لزم ان يتحقق عدم المركب في اخرى بهت اذا ارتفع عدم احد الموجودات اخرى لزم ارتفاع عدم المركب في اخرى
 وذلك خبره مرفوعة بهت ما جاب عنه المحقق في الجدية بان العلة التامة لعدم المركب ان كان من خبر من اجزائه فذلك امر واحد
 لا تعدد فيه بل هو محض ذاتي انتفاء كل جزء ولتعددي احد خصوصيات الاجزاء وهي ليست علة مطلقا بل العلة هو القدر
 المشترك من غير دخل للخصوصيات فيها فاذا عدم خبر من المركب يتحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم خبر آخر لم يتعد العلة
 بذلك في العلة هو العام المحض ذاتي انتفاء كل جزء ولتعددي احد خصوصيات الاجزاء وهي ليست علة مطلقا بل العلة هو القدر
 وهذا كما ان علة الوجود في الجميع الذي شمل على صفة ما كان تحقق صفة من صفة التامة مستلزم ان يكون مستلزم

ثم اذ نزل تلك الصورة وحدث صورة اخرى كما هو آية مثلاً لا يلزم من ذلك الصورة الاولى ان يتقارر الوجود في صورة
الصورة الثانية حتى يتحقق الوجود في الصورة الاولى في الصورة الثانية من غير تغيير وتبدل في التسمية بل
فيما هو خارج عن العلة وكما في ذلك كما ذكرنا من ان الواحد لا يتحد فيه بنفسه وان تعدد افراده لكونها ليست مطلية خصوصاً
بل العلة هي القدر المشترك فانه لو لاحظ ذلك لم يغير من هذه الاشياء ولو سلمنا ان العلة القائمة بتكرري هذه الصورة فلا يلزم
من ذلك عدم التكرير لعدم التكرير تحتها وارتفاعها في ذلك لان تأثير العلة في التصاريف الى ما هيته يوصف تحتها في كل
الاختلافات في الامكان فبما ان العلة في كل واحد من هذه الاشياء لا تتحد فيها بل هي واحدة ولا شك ان بقاها بالعدم في كل
غير ممكن كذا التصاريف بالوجود بعد عدم فلا يلزم التكرار الذي هو مادة وتقرض عليه لما ضل في حاشي الحاشي في القدر
بان الجواب عن ذكره او لا نظور فيه ولا شك ان طبيعة ما اذا كانت علة تامة لشيء فيجب ان يتحقق ذلك الشيء في كل تحقق
تلك الطبيعة وما ذكره من مثال الوجود في الصورة فليس مطابقاً لما في الصورة انما هو في الصورة اخرى في كل
لا يتحقق وانما كان مطابقاً اذا كانت الصورة باقية وحدث صورة اخرى هو ظاهر ما ذكر في الجواب الثاني في البقية لا يتم في صورة
او حال الشبهة في صورة الوجود ان كذا اذا عدم جزاءه فلا شك ان شي عدم احد الاجزاء التي هي العلة
القائمة لعدم التكرير فيجب ان يرتفع عدم التكرير وارتفاعه في شيء يارتفاع علة تامة وارتفاعه لعدم التكرير
بالجواب فيجب ان يوجد كذا في كل لا يصح ان يقال ان وجود التكرير ليس ممكن في الامكان شرط التأثير واقول ان
علة عدم التكرير في كل جزء من تلك الصورة فانه لا يلزم وجود التكرير في كل جزء من تلك الصورة فانه لا يلزم وجوده في كل
وهذا ظاهر جداً قال الشارح قسني بعينه آه هذا الكلام في غاية التحقيق وتقصيده ان علة الواحد شخص لا بد ان يكون
مختصاً اى لا يكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية ما هو مفعولها كانت العلة هي القدر المشترك والعلول والخصايص
يلزم عدم الحصول من غير الحصول وهو ما يابى عنه الطبع السليم اذ العقل يقتضيه من ان يكون الفاعل مصداقاً لاسم
ليكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر منه في الحصول من المصدر هو حقيقة وبالذات شخص واحد هو الاول
جبل فكونه واحداً في كل ما هو كونه العلة حقيقة هي القدر المشترك منها ليست بما علة بل هي متممات العلية ولا يتجلى في
ان يستند الواحد بشخص الى باطل شخصي مستتم عليه لواءه بالعموم فيحفظ وحدته العامة بتوارد خصوصياتها كما قال الشيخ في
الآيات المتعارفة حتى ان الصورة من حيث هي شريكة لعلة الوجود لا يخرج منها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع
تلك العلة واحدة لئلا يفسد ما بعد بل واحد بيني عام والواحد بيني لهما لا يكون علة للواحد بالعدم بل طبيعة المادة فاما
واحدة بالعدم فيقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظ وحدة عمومها واحد بالعدم وهذا كذا فان
الواحد بالعدم مستحفظ بالواحد بالعدم في المعارف فيكون ذلك الشيء موجباً للمادة ولا يتم بها الا باحد امور ثلاثة
اى ما كانت في تلك الصورة حتى يتحقق المطلوب في شرح الآثار بل ان الكل يتحقق على حدودها بآثار من مقتضى

وهذا لا يتصور الا بانعدام اصل الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله من عدم الشرط اي لما لم يكن جميع الاجزاء مع كون متعلقه ما يتوقف
 عليه المعلوم في قوامه ما يتوقف عليه عدم المعلوم من عدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلوم لاقى قوامه لا يكون من
 بالطريق الاول قوله بل هو بخلافه غير لازم جواز عدم العلة القائمة مع وجود شرط قولته يعني كما حادوا اربابا ما يتوقف
 اكثره الحقيقة وبالمركب بترتبة اكثره المتبقية فيها الحياة عروضا ودخولا قوله لا نهائيا جملته انما يعني بعد تبيين مقتضى ان
 القائمة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلة الناقصة بحيث لا يشترطها شيء فنقول يصح انما كانت العلة القائمة
 بمعنى المركب منها جملة ما يتوقف عليه من العلة الناقصة بعضها منها كانت القائمة المتبقية نفسها بالضرورة لكنها
 من جملة ما يتوقف عليه لا نهائيا معنى مغاير لكثرة العلة الناقصة لم يتوقف عليها المعلوم بتوقفات كثيرة وقد فرض في
 لكونها علة جملته ما يتوقف عليه الشيء ما يتوقف عليه المعلوم فصار علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه ولا يتوقف
 وجود المعلوم بعد الى امر اخر اولاد الا انهم ان لم يكونوا العلة الاخيرة علة ناقصة او تكون محصورة فيها معنى جزئيا نفسها ولا
 ان يعارض بالقلب بان العلة القائمة بمعنى مجموع العلة الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون
 جزئيا نفسها لكنها جملة ما يتوقف عليه لها معنى مغاير لكل واحد ما يتوقف عليه المعلوم قد فرضت هي ايضا ما يتوقف
 الى ان يذكره واما جواب ان اكثره انما يتوقف عليه المعلوم بتوقفات كثيرة فتوقفها بتوقف كل واحد منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه فلا يكون
 ومنه يجعلون العلة الاخرى شرطا وروابطا وبجملة الباربي تعالى مع تلك الشرائط والروابط الواحدة بالعلم على ما
 لكل مجموعها العلة القائمة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء هو التوقف على جميع ذلك القدر المشترك لا بالكلية فيحصل المعلوم فيكون
 حصول الشرط بعد اذا عرفت هذا فاعلم ان وجود المعلوم لا يكون لا يتحقق علة تامة وهذا ظاهر جدا لان المعلوم بوجوده
 في تقريره ووجوده الى فاعلة الجاهل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علة الوجود او
 ما دام علة الوجود موجودة فلا مكان لغيره فلا فعله عدمه ليس الا عدم علة الوجود او لما كان وجوده بوجود العلة يكون عدمه
 بعدم العلة قطعاً وعلة الوجود ليست موجودة لعللة التامة فعله عدمه لا يكون الا عدم العلة القائمة واحاصل انما كان المعلوم
 لا يوجد الا ان تتحقق الشرائط والتفصيل الموانع وبجملة ان يتحقق علة تامة كانت تغاير المعلوم لا يكون الا بارتفاع علة تامة
 سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاع التأثير او بغيره سواء وازعم في الحاشية تقليد الفاضل ميرزا جان ان عدم التأثير
 التأثير بل يعني فيه سلب التأثير فيكشف ان شاء الله انه مضطرة ظاهرة البطلان فالتحقن هذا التحقيق فانه يتحقق
 قوله ولا يتصور ان قيل ان السر في ذلك ان الخشب البينة الوجودانية عارضته خافية عنه ولا شك ان السر
 يتقدم بغيره البينة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السر في الخشب من حيث انها معروفة للبينة او لا
 قوله في نفسها قال بعض قديمي هذه جملة ما يتوقف عليه المعلوم فتوقفها مع لا ينفصل عن المعلوم فيها لان التوقف
 ثم قال لا بد ان يقال ان المجموع الخاير للاجزاء علة كان متوقفاً للحياة فكل ما يتوقف عليه المعلوم يكون علة

قوله ولما علم ان العلة التامة هي مجموع العلل لنا قصده على ما ذكره تبارك وتعالى من ان الحكم الواحد يصلح ان يتعلق بأشياء كثيرة من حيث
 كثيرة قوله فعدم العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد يتعلق بأشياء كثيرة من حيث انما كثيرة فعدمها راجعة الى عدم كل واحد
 واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد على هذا لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة لم يمتنع لباقيها ان يكون له قوتها الكثرة
 مع عدم ولا يلزم اجتماع التقيضين صدق لنا الكثرة موجودة لاقتضاء وجود ما فرض عدمه وارتفاع التقيضين لم يصح ايضا لكونها
 متناقضتين لان قولنا الكثرة موجودة قضية محيلة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة في معنى اموجودها موجود كذا قولنا الكثرة
 مع عدم في هذا مع عدمها مع عدمها فالتقيضات الموجبة التي هي موجودة في ذلك الواحد كقوتها وتقيضها صادقة وقضايا الباقية لا يمكن خلاف
 المركب فانه امر واحد وعده راجع الى عدم واحد فانه عندنا في كل هذا المقام قد تحير فيه كثير من اعلام قوله في اشياء كثيرة او تحقير
 يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم العلل معلول لعدم ملة فاليمين معنى التاثير والعلل على هذا التسمي لان يقال لمراد بالتاثير تكملة
 اعملة العينه كما حقق انفا وقوله بل معنى التاثير كناية عن عدم ملة ما قوله من ان عدد المحدثات في كل التاثير كذا المراد في قوله
 بعيد هذا المنشأ ان تراعى كثرته كقولنا معنى استلزام الخ دفع لما سئى ان يتوهم انه لو كان تلك المحدثات مورا ان تراعى
 فالاستلزام من عدم الاقل عدم الكثرة انما يتصور اذا كان بين تراعى ايضا استلزام لعدم تحققها بدون تراعى
 انما قد تصور عدم التاثير مع الغفلة عن عدم الاربعه

العلق

لانه مجموع جميع العلل فيحتاج الى هياة اخرى وهكذا الى غير النهاية فلا يخبر اجزاء اعملة تامة ومنت فاعلم ان العلة التامة قد
 ويراد بها مجموع العلل لنا قصده على ما ذكره تبارك وتعالى من ان الحكم الواحد يصلح ان يتعلق بأشياء كثيرة من حيث
 ليسنا في اعملة العلل هياة التامة انما هي جنسها الذي هو الفاعل في اعملة تامة بمعنى الثاني في معنى اعملة تكون اشراطها في
 وتوهم ان يخرج اجمال التام الذي هو الفاعل عن الوحدة العينية كما عرفت مراد بعض الافعال من العلة التامة بمعنى الثاني في
 قوله فعدمها راجعة الى هذا عجيب لانه ارتفاع الكثرة المخصوصة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها ك
 يكون بارتفاع واحد من وحداتها ايقر وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يجلس لشد نور افهامه من نور
 قوله لان قولنا الخ فيه ان اجاع قولنا الكثرة موجودة الى قضايا مفصلة متعددة لا يمكن بالدفع لان الكثرة التي كانت
 قبل فرض عدم واحد منها مسلوقة قطعاً بعد الفرض من ان كانت ثابتة في جنس الكثرة الاخرى فبطل القول بان العلة التامة
 لا تقدم الابدان جميع العلل لنا قصده واما قال بعض المحققين في معنى ان عدم العلة التامة ليس عدما واحداً متعلقا بها لان عدم
 رفع الوجود وان كان وجودها متعينة فعدمها عدم متعينة فعدم العلة التامة ان كان علة فموانهذه الاعم
 جملة فيلزم ان لا يعدم العلل لاجتماع جميع العلل الموقوف عليها واما عدم خبره لا بعينه وهو المطلوب لكن الشارح
 ترك الشق الثاني لانه هو المطلوب الغير المراد للمفهوم ففقيه نظير من جبر الالوان فيلزم على هذا التفسير الذي هو مدركه
 او كما لا يخفى والثاني ان النظم ان يقول ان عدم العلة وان تحقق عند تحقق عدم علة ما لكن علة عدم العلل

قوله فلا يكون تلك مرتبة حتى يتبين بطلانها باجتماع البرهان المجتهد في البطلان لا ينسب قوله فان قلت ان صورته صالحة
 انما المقصود من اثبات التناهي في تلك المراتب هو ان يرتفع في تلك المراتب مثلما يرتفع في تلك المراتب بان يقال لو كانت سلسلة
 تلك المراتب مجردة عن مرتبة غير متناهية فرضنا لها بداية في المرتبة الاولى وبعد ذلك في المرتبة الثانية وبعده في المرتبة
 الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدءا فثبت ان كان بازا مبدءا للكبيرة في
 مبدء الصغرى في تلك المراتب الثانية الكبرى في الثانية الصغرى في الثالثة الى ما لا يتناهى

ليست له لعدم العلم ان تلك مرتبة حيث هو مبدءا وان وجد مبدءا لا يحد من تلك المراتب كذا اذا وجد مبدءا في تلك المراتب
 قال الشافعي في الحاشية ان التحقيق في ذلك قد اقتضى بالفضل من اجاب ان قال في حاشية الحاشية ان في حقيقة عدم ترجيح
 نفق في حاشية الوجود فليكن عليه وتأثير هذا الشيء كما قيل ان مبدء المعلوم قطعاً فهو مبدء ليس في الثانية زيادة هذا
 وتأثيره ان المراتب التي تليها في السلسلة المعتبرة فلا يخفى ما فيه من المعلوم وجوه يحتاج الى تأملها في حقيقة كونها لا يكون المبدء
 بعد تلك المراتب مبدءاً لها وان تحقق بعد تلك المراتب عرفت ان مبدء المعلوم بل علة مبدء السلسلة المبدءية
 فلا معنى لكون مبدء المعلوم غير محتاج الى تأثير السلسلة المعتبرة فافهم قال الشافعي ان قال ان يقول ان هذا المبدء هو المبدء فيكون
 اثبات الترتيب بالانعدام لم اجزاء برهان التطبيق فيها كما في السلسلة واما لو كان ضد ذلك لو كان العلم انزاله فيجوز ان تحقق امر
 غير متناهية بحيث في تلك المراتب التي لا يكون مرتبة وجودها او وجودها لاكثر من وجودها في تلك المراتب
 هذا الاقل من ذلك الا في المراتب التي لا يكون مبدءاً لها في تلك المراتب فيكون المبدء في تلك المراتب فيكون المبدء في تلك المراتب
 الامور الغير المتناهية في المرتبة في السلسلة فلا يرد هذا الا في المراتب التي لا يكون مبدءاً لها في تلك المراتب فيكون المبدء في تلك المراتب
 فقد لازم ان يوجد مبدءاً في هذه المراتب عدمها وهي غير متناهية لان الباقي بين غير المتناهية بعد تلك المراتب فيكون المبدء في تلك المراتب
 ان يوجد كل مبدءات غير متناهية ولا فيكون مبدءات تلك المراتب فيكون مبدءات تلك المراتب فيكون مبدءات تلك المراتب
 فيطبق برهان التطبيق في ثبوتها على مبدءها فيكون مبدءاً لها في تلك المراتب فيكون المبدء في تلك المراتب فيكون المبدء في تلك المراتب
 قوله وهو ان الترتيب لا يربط ان احاد تلك السلسلة بحكم الترتيب المخصوص يكون على هذا النسق ان يكون كل
 واحد واحد منها مختصة بمرتبة معينة لا يتجاوزها ضرورة ان مبدء تلك السلسلة لا يكون في المرتبة الثانية امي ترتيبه وكونه في تلك
 لا تكون في مرتبة المبدء ولا في المرتبة النهائية وكونه لا يكون كل واحد منها مختصة بمرتبة خاصة لا الى نهاية في مبدء مبدءها
 وذلك بحكم الترتيب لا الشاق في الاحاد فان الترتيب عبارة عن اختصاص كل واحد بمرتبة معينة من تلك السلسلة
 قوله بل لا يمكن ان يكون مبدءاً في السلسلة الصغرى من السلسلة الكبرى بل ثم يكون كل واحد منها مختصة في تلك المراتب فيكون
 مبدء التناهي في السلسلة الاخرى فيكون مبدءاً في تلك المراتب فيكون مبدءاً في تلك المراتب فيكون مبدءاً في تلك المراتب
 قوله بل لا يمكن ان يكون مبدءاً في السلسلة الكبرى من السلسلة الصغرى من السلسلة الاخرى فيكون مبدءاً في تلك المراتب فيكون مبدءاً في تلك المراتب

فان كان بازاء كل مرتبة موجودة في الكبري مرتبة من الصغرى لازم مساهمة لها فتمت مع الزيادة والافلاك في الكبري
ليست في الصغرى بازاء مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لا توافد البديهة على ذلك فلو ساطع لها فيكون الصغرى منقطعاً
ومتناهياً وكذا الكبري لكونها زائدة عليها واحدة ولا شك ان كونها اموراً متراصة لا يمنع ذلك

قولنا فان كان بازاء كل مرتبة في المراتب بالموافاة القضاة والتشاكل بين احوال سلسلة الكبري والصغرى بالواقعة في المراتب
التي هي من اجلتين في ذلك ان يطبق احدى الجهتين على الاخرى بان يكون الاول من احدى الجهتين مطابقاً على الاول من
والثانية من تلك الجهة على الثاني من الثانية وهكذا وهذا يقتضي كون احوال من الجهتين او وضع مادة فان فرض تطبيق
لا يتوقف على الوجود والترتيب على كونها ذاتاً وطبع ومادة فهذا البرهان كما يجري في المراتب كالتكرار في المراتب
فان منع ما فهم من المراتب التطبيق الاما يتبادر منه وعهد في العلوم التعليمية استعماله في من ايقاع المفاضلة في المراتب
بين متناهين من الكليات بالذات وبالعرض حيث اذا اخذ من احدى جهتيها بعض معين تحليل او ايعني واقع امتداد متناهياً
كمن عند احدى جهتيها بعض معين ياتى من الاخر ثم انما يظهر الخلف هنا بلزوم قطع الجهتين بالواقعة والزيادة او اتالي
بينما في كون ذلك قنائه ونهاية في ان التعلق حكم حكماً كلياً بامكان التطبيق في زمان متناه بين كل متناهين من معين من
والاداء لاداءه المستطاع في الخارج من حيث هو كذا ان كانا غير متناهين تطبيقاً على احدى جهتيهما بحيث يطبق احدى على
على احدى من على احتمال وجودها يكون والمفهوم غير المتناهي المتناهي والاداء المذكور في المراتب على احتمال التناهي في المراتب
المقدمة من اللابته والزيادة في المراتب في المراتب لا يتوقف على كون تلك الاحوال من المراتب او غير متناهية
بل على التطبيق في وقت على كونها من معين بل الترتيب والتطبيق من الجهتين في الواقع قطعاً بتطبيق احدى على احدى فافهم
قوله وذلك في جانب انما قال صاحب القضاة اما اسبيل التطبيق فلا نقه بعباده ولا تعويل على برهانية بل ان فيه
بما ليس متناهياً فالاستنابات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المفاداة من جهة الاخرى التي هي جهة التناهي في جهة
التي هي جهة التناهي وليس يصح تحريك القضاة بالكلية من جهة التناهي واخراجها بكلية من جهة وجودها ومرتبتها
الاحداث التي لا حاد بالاسر في تلك الجهة فاذن ذلك طرف احدى السلسلتين غير المتناهيتين المختلفتين في الزيادة والمتناهية
الى جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقاً وجهاً فافهم انما تعلق الزيادة من جهة الطرف ووجهه الى جهة الوسط
مرتبة من جهة الوسط ولا يكاد يقتضي الى حد معين ووجهه بعينه اذ لا يبلغ أقصى الحدود واما في جهة التناهي
فانما هو من جهة الوسط لا توم ما ذكره فانما يتم في المتعاقبات غير المتناهية اما في جهة التناهي فافهم انما تعلق الزيادة من جهة الوسط
لا يتصل بها الى التطبيق الاول على الاول الثاني على الثاني وهكذا يعني في سلسلة المراتب الحاجة الى ايقاع احوال المراتب
امثال حكم التعلق بل كل مرتبة من جانب في نظام في احدى الجهتين مرتبة مثل تلك المرتبة واقعة في الاخرى متغير
جميع المراتب على الاجمال فذا يعني في انما في الزيادة من الطرف الى الوسط الى الطرف الاخرى الى طرف التناهي فافهم

ليست وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل بالغير المتناهي لا يتغير في السلسلة الكبرى ولا يحسن
بفرض قطعات متناهية كذلك فلكل جزء من المقدارية بغيرها مع أنها وحيث غير موجودة بالفعل فلا بد ان يكون
الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات المتناهية الذي يربط بين الجسم المتناهي المقدار كبريا كالأجزاء
الغير المتناهية بالفعل منقولة تتلزم جميعها كل فليسته جميعها جزءا من كل فليسته مفضيا الى غير متناهي
المقدار قوله لان الأجزاء المقدارية التي تحصل بها تقسم الجسم كالنصف الثلث والرابع وهكذا الى ما لا ينفذ بها تقسيم وتصل
حقيقتها الكلية كالسوى والصورة جسيمة كانت ونوعيتها فان لا بد في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الكمال
والفصل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشيرازي والفصل عند المتكلمين

قوله كيف مقتضى قوله اقول ان شأب هذا القول ليسم افتراء بلا اعتبار اوله فيقول واحد ولا مجال لهم للفتنة به ان
لو جرى برهان التطبيق في الأجزاء المقدارية للجسم المتصل بالغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الأجزاء المقدارية
لجسم المتصل المتناهي المقدار ايته لان آسبانه اليه الغير غير متناهية بحسب الوهم والفرغ من فم بطل
فذهب الحكماء القائلين يكون الجسم متصلا في نفسه وقابلا للانقسامات الغير المتناهية بحسب الوهم والفرغ من فم بطل
قوله كالفصل في قول انت تعلم ان النصف الثلث والرابع وغيره اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل انما
الموجود متداد واحد من غير ان يكون فيه كثرة وتعدو ثم يقول معونة الوهم ينتزع هذه الأجزاء بغير من شيء دون شيء
كما يصح إشراح في الحاشية انك تعلم ان حصول تقدر الجسم هذه الأجزاء لا وجود لها الا بعد التحليل والانتزاع وهم قول
بها تقدير الجسم لتلك الأجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل في بطل الاتصال بل يترك المفسد النظامية كما لا يخفى
قوله فان لا بد من تفصيل المقام ان الجسم المفرد قابل للتجزئة الانقسام الى الأجزاء المقدارية فلا يخلو اما ان يكون له أجزاء
في حاله بالقوة او بالفعل على تقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية فله اربعة مذاهب اول ان جميع الأجزاء
في الجسم غير متناهية وموجودة في القوة وهذا مذهب الحكماء فاجسم المفرد عند تم فصل كما هو عند كرس لم يفتح جوابا
لكنه قابل للقسمة الى غير النهاية لا يعني ان تلك المقام يمكن ان تنتزع من القوة الى الفعل بل يعني ان الجسم من ان ينتزع
الى اجزاء لا ينتهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها على ان تنتهي الى حد لا يمكن بعده الثاني ان جميع الأجزاء
في الجسم متناهية موجودة في القوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى اجزاء لا تنتهي
وهذا مذهب محمد بن زكريا الطيبي الريزي ومحمد بن عبد الكريم الشيرازي صاحب كتاب المثل في الفلاسفة
ان جميع الأجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا مذهب المتكلمين من المعتزلة كالأربع من المتكلمين
الممكنة في الجسم متناهية موجودة في الفعل فاجسم مركب من اجزاء موجودة لا تجري غير طلبة لانتزاعها
القسمة وهذا مذهب جمهور المتكلمين وبعض الأفاطل من اليونانيين من انهم كالكلام طويل طبعين هذا مشهورة

ولما افترقت خلافتها وزلازلها بعد خلوها من جسمها لم يبق لها متناهي في صفة الجسم من متناهي في جميع رتبته في بعض
الجزء الغير المتناهي المقدار ولا يمكن ان يكون حقيقة لا خيال لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهي للجسم المتصل المتناهي
المقدار لانها لا تفصل من واحد قسمة والقول بجزائه غير متناهية من القوة الى عالم الهيئات في الارض من الغير المتناهي
لا يسهل الجواب لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس في صفة قوله قلت الاجزاء انما حاصلها ان لا بد لجزائه
من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بنشأ انشراحها حتى يظهر بطلانها في الاجزاء
المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بنشأ انشراحها وهو الجسم الغير المتناهي
وذلك لان عدم حقيقة موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بنشأ انشراحها فلا يجري فيه البرهان فافهم قوله في الحاشية
او موجودة بوجود واحد انما هو وجود الجسم كما يظهر بالتأمل فابارها قال آخر غير سديد فافهم قوله فيها ثبت انها موجودة انما
ان الكمال هو وجودها محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضر من التحليل وكون الكل على هذه الحقيقة هو وجود وهي الاجزاء
قوله واما التناهي في غير الاجزاء الرابع الذي يدخل في تعميم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد بصورة الشخصية
فلا يخفى سخاوتها في الصورة الشخصية لا تصلح لكونها مقبولة بحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من له ادنى فهم
قوله لا بد لجزائه انما هو اجزاء المذكور وان لم تكن حجة بنفسها لكنها موجودة بنشأ انشراحها وجودا لا كلفي بجزائه
قوله او بنشأ انشراحها آه انت خبير بانها لا يمكن وجود المنشأ لجزائه البرهان لجزائه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي
المقدار الغير المتناهي كما لا يخفى والحق انه لا بد لجزائه البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه لا كلفي وجود المنشأ لجزائه البرهان
اذ لا وجود للانتزاعات لا بنشأ انشراحها فهي ليست بصاحبة للانطباق بعد الانتزاع متناهية لانقطاعها بانقطاع
الانتزاع فافهم قال الشارح في الحاشية لان تلك الاجزاء آه هذا نص على ان الشخصية الخارجية انما تستدعي وجود الموضوع
في الخارج اعم من ان يكون موجودا بنشأ انشراحه فان الانتزاعات الموجودة بوجودها شيئا ايقه احكاما صحيحة فقط
ما قد يتوهم ان لا بد من القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحاشية وثبتت التي للتشكيك
اعلم ان المشهور بين القوم ان ثبوت شيء في فرع وجوده ثبت له ولما اورد عليه ولا اية على هذا التقدير يكون ثبوت
الموضوع متوقفا على وجود موضوعه فذلك الموجود انما يتوقف على نفسه او متفاد ان فيه جلد الشيء الواحد
بوجوده في ذاته محال فاما ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجوده بالزم تقدم مرتبة العارض على مرتبة الجوهر
بل ان الشارح في رتبته يتناول من جهة ثبوتها بان هذه القواعد غير جارية بصفاها على الوجود كما لا مكان للجوهر في ذاته
انكر الشارح تعليل الحق لله في الفرعية وثبت بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة الثانية غير متقدمة في التثبت
وقال صاحب النور ان ثبوت شيء في فرع وجوده ثبت له ولما اورد عليه ولا اية على هذا التقدير يكون ثبوت
وذلك المشبهة بالانفصال في خصوصية الحقيقةين فربما تكون انما على هذه الاشكال اى على الفرعية بالقياس الى الفرعية

المثبت له ولا يستلزم بالقياس على ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية وربما يكون على الفرعية والفرعية كالمثبت
 الى اقوال المتهتمين بثبوتها كما في العوارض الملازمة غير الوجودية وغير اللازمة للماهية اى حيث يرجع الثبوت الى
 المحقق شي خارج عن قواعده الماهية غير مترجع عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها المعروف من سبق بنسبة
 المعروف من وجوده جميعا وقد يكون بحسب ما يحسن على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس على ثبوت الماهية
 والى ثبوتها جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شي لشي على الفرعية بالنسبة الى المقر خط كما في ثبوتها
 لغيرها هذا كلامه ملخصا على ما ينبغي ان لا يلزم تحقق مقتضى المطلق في انما من وجبه العدل على المشهور او يمكن
 ان يقال مقتضى مطلق الربط الايجابى هو الفرعية بالنسبة الى الثبوت من خلف في ثبوت الوجود لشي في نظر
 خصوصية الماهيتين ونحن نقول بتحقيق المقام وتوقيع المرام ان قولهم ثبوت شي لشي فرع وجود اثبت لا يمكن
 الاصل ان ثبوت شي لشي في الذهن اعمى في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت لشي الواقع في اى ظرف كان انما
 ان ثبوت شي لشي في الواقع فرع ثبوت المثبت في الواقع فان ريد لشي الاول فهو لا يغير محتمل معنيين الاول ان
 ثبوت شي لشي يتوقف مدتها على وجود المثبت في الواقع والثاني ان صدق الحكاية ثبوت شي لشي يتوقف
 بحسب اعتبارها على وجود المثبت في الواقع فان ريد المعنى الاول من غير المعنيين فهو حق فلا شبهة في ان الحكاية
 بثبوت شي لشي ولو ثبوت الوجود لشي وثبوت اياته او ثبوت منقده اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له مجردا
 في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت منقده او شي لما هو معدوم محض بل على الماهيات لا يلزم
 ذلك تقدم الوجود على الوجود وتقدمه على الذاتيات وتقدمه على انفس تلك الشئ او الحكاية بثبوت الوجود لشي فانما
 اذا كان ذلك الشئ موجودا وكذا الحكاية بثبوت لشي له او ثبوت لنفسه فان الموجبات باسرها كاذبة حين ارتفاع
 الموضوع والمعرف ان الحكاية فرع الحكمى عنه والحكمى عنه هو المثبت لاما نفس لانه المتقرة او حيث انما من انفس
 نواته المتقنة او ثبوتية اخرى لا تارة لذاته المتقرة وان ريد لشي الثاني من غير المعنيين فلا يحكم بصحة على الاطلاق
 ان ليس كل حكاية متوقفة بحسب اعتبارها على ثبوت المثبت لان الحكاية بثبوت الذات في الوجود لهما
 ليست متوقفة بحسب المصادق على وجودها اولية جارية ايجازا على وجودها اولية في مثل ذلك الحكم بحسب
 للمصادق حتى يكون هناك شي ثابت ثبوت المثبت بل هناك شي واحد هو نفس الذات ثم العقل يحل الى ثابت
 مثبت بل انما يحكم بصحة في ما يكون المحمول منقده منقده الى الموضوع حتى يكون الحكمى عنه ذات الموضوع بحسب انما منقده
 اليها فيكون ثبوت تلك المنقده متوقفا على ثبوت المثبت او يكون منقده منقده عن صحتها بعد تحققها فان ما وراء ذلك
 فيكون ما لا يفي من المعنيين والذين يصح انهم اذ لا شك في ان ثبوت شي لشي اى انما للماهية في الواقع فرع تحقق
 المثبت له ولا يتوقف ثبوت الوجود والذاتيات لشي او لثبوت شي هناك في الواقع بل ليس هناك الا انفس الذات

يتحقق معه الاتصال بينهما أي كونها مشتركة المبدء قوله فيها مستحق على كل جزء من سوار كان تحليليا أو مجزئيا
فمقتضى تحليله ليس على ما في قوله مجزئيا في المبدء لم يقتضيه المبدء ولا نقاشا بالاكثورية ولا اقلية بالذات وإنما
المبدء غير ملتبس بقوله ظهوره في قوله كلفه العدد والعدا في البيان لم يرد على قوله في بيان كونه مشترك
الترتيب بين تلك المبدء من جهة نفسها لا من جهة العلم الساخرة لعدم مقتضى العدد الاكثر ولا قل فيها قوله ولا
عليه في ترتيبه للعلل في قوله من جهة ترتيبه على طريق عدم الجواز في الدليل من غير ان يترتب ما يتبين في البدييات قوله
في ما يتبين لا يتبين من يكون ترتيبا عليه في الشيء لا ترتيبا على ما يتبين بدونه كما صرح في موضع آخر قوله ليس هو حصول
واحد للمرتبة من تعدد العلم المصنعة منوط بكونها في العلم واليه واما يوصف بها واما ليس في قوله كما استمر
مستتبع استوار حال العلم واما قبله فافهم تذكر ما قبله قوله فان قلت الخميني اذا لازم ان يطلو كونه مشترك عما شئ يستوجب
ان يكون له وجود قائما بالفسطاط بقا للعلوم كما نعلم من ان يكون ضافة كما يراه جمهور الحكمين الحكمين للوجود
والعلمي لا الامام القائل فيعلمي هذا المبدء بقوله الامام القائل لا امر ارجع للقول سوار كان على وجه القول في مقام باراد

ببرهانين أحدهما حقيقة بالذات مشا وط الاتحاد في الوجود والعرض اتحاد حقيقة بالذات السان الوجود عبات عن المعنى لم يصدر
التمسح على المبادئ المستحصرة بالاضافة اليها فان كانت ذات الموضوع والموضوع متحد بالذات يستتبع ذلك اتحادا
في الوجود فيمكن ان كان اتحادا في الحقيقة بالعرض يستتبع ذلك اتحادا في الوجود كذا في الحق الحق الذي في شجرة
قوله في ذلك ان شاء الله تعالى انما هو اتحاد بالذات لا يمكن ان يكون مختلفا بالطبيعة فلا يكون بينه وبين ما في الحقيقة حقيقة بالذات
مقتضى الاتصال بسلام بل انما يكون مقتضى اتحادها من جهة الحقيقة والفرعية وانما يكون في الوجود متحد في المبادئ
لكل في الحقيقة كما قرره في بطلان ما ذهب اليه من غير دليل على ما في الشارح في الحقيقة بل هو في العلم على ما في
اولى مسكتة ما فيه في العلم بكون العلم عبات عن الزايل صلا لا لازم صدق مقتضى بعده في العلم الذي
ذات العلم في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر بل في العلم بالذات والذات في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر
قوله لهما والذات في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر بل في العلم بالذات والذات في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر
غير قول المبدء لا يمكن ان يوجد بغير العلم على المبدء ان المبدء لا يخلو سوا ما هو علم التسمية في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر
كسب في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر بل في العلم بالذات والذات في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر
قوله في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر بل في العلم بالذات والذات في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر
واحد شخصي لو على التماثل في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر بل في العلم بالذات والذات في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر
قوله في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر بل في العلم بالذات والذات في العلم على تقدير كونه زوالا من نفس الناظر
جملا وان كانت مطابقة فلا بد من امر وجه لم لا يجوز ان يكون العلم على التسمية من المبدء والمبدء

قوله العلم متصف بالحق فيه يكون بعضه لا ما ظم انه لو لم يكن المطابقة للموافق بالحق فليس فيها هو بحدوده وان كان اذ كان
 المطابقة في الماهية متميزة عند بطلان ولا يجدي شهادته الوحدانية بل لا بد من اقلية البرهان قوله قد يقال ان في كون
 العلم بالحق بحدوده فان قلت قوله هو في الذهن ان لا يخفى عليك ان هذا الكلام يقتضي ان العلم بالحق لا يتحقق
 فان من لا يتحقق يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو في عموم الامام ولا يخفى لبطلانه هذا ولا ما ظم
 من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة وله نسبة ليست كذلك

واحياب عنه المحقق الطوسي بان من اصورها هي مطابقة الخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي
 والاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لا امتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا
 قال المحقق في المحاكمات محصلة ان الادراك منع ان يكون اضافة لان الادراك بوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان
 اضافة لا يمنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك لا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع
 وصفها بالمطابقة واللامطابقة ثم اعترض عليه بان لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات موجودة في الخارج
 وبعضها لا يفيق انصافها بالمطابقة وانت لتعلم ان هذا مع كونه منسقة على الحقيقة اذ لا معنى لوجود الاضافات في الخارج
 اصلا ولا يلزم التمسك بوجود الاضافة في الخارج لا كفي في صحة الاتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم
 وعدم المطابقة له بمعنى المناسب للمقام ما لا يتصل في الاضافة مثلا خلافا لما جعل العلم صورة فاذ يمكن ان يتصور
 فيها المطابقة وعدمها وقال الفضل ميزان في حاشي المحاكمات محصل الجواب ان المقام من كون الادراك
 اضافة ان الاضافة متمنع الوجود في الخارج على ما تقر عندهم واذا امتنع وجود النسب الاضافات في الخارج فامتنع
 وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يقبّر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية
 والمتحقق في الخارج ليس الاطراف الاضافة التي هو المدرك للاتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللزوم
 ما ذكره ليس الا عدم كون الادراك معنى الاضافة علما وانما عدم كونه جلا فلا ولعله ذكره ليعتبر او ليعلم ان المراد
 بكون الجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما من شأن المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جلا فافهم
 قوله فيه ما افاده بعض الاماظم انه محصلة ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة امر للامر بالماهية
 وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها ووجه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم و
 اعتقاد لما في نفس الامر ومحصلة يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وعدمه فان كان المراد معنى الاول فلا يلزم من المطابقة
 واللامطابقة بهذا معنى من شأن العلم بل هذا لا يميز على نفس المعنى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في
 محل النزاع غير مبررة وان كان المراد المعنى الثاني فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن الصورة ثم
 بل الدلائل القاطعة قائمة على ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان تقع صفة بها لصفة اخرى فافهم

اومرفت ان تصانف العلم بالمطابقه لم یکنی انکذا کجور فیما فی غیر انحاء وقد ذکر قولہ فی بعض المکرک الباعیہ وی
 مکرک التمثیل المجرقة ولا یجسم العلویة فذلک التحقیق لاینا فی مذہب المتکلمین و لای ذہب لایلام قولہ لوم دست لای
 فیما نلیم و یجوز ان یکون محال لا یستلزم محالاً آخر و یجوز غیر قولہ و یجوز اثبت انهم و بیان ما فی حاشیة الحاشیة بقولہ بیان
 ان العلم منقذ انج قولہ فان المناقضة فیہ انهم ای فی الملائمة المذكورة و یجوز حاشیة الحاشیة بقولہ و یجوز ان یقول ان
 قولہ فالمراد حصول الصورة انج یعنی ان حکمہ علی الامر محال المطابق للعلوم لا تمام التقرب بانه المراد حصول الصورة
 الذی ادعاه اولاد ان العلم المتعدد الذی هو مورد و قسمة یدل علی ان المراد به الصورة الحاصلة لا اختصار المطابقة للعلوم
 فیما و علی ان مورد و قسمة حقيقة بحسب اقسامها و یزید انهم هم دون هو کما بینہ سابقاً و آخراً یتسری الی ما لان شرح
 و اسد ارجوان یوفقی لاتمام حتی یختم بالصواب و اصلوہ و سلام سیدنا و سید البراءة و الامام اکبر و صاحب قرمانی و نظامی و
 قولہ اومرفت آہ قدر عرفت انہ لا یکون التصانف لا ضاق بالمطابقة مع المعلوم و الاما مطابقه معہ و سلام
 قولہ وی مکرک العقول آہ انت تعلم ان العقول بانا عالمون بعلوم قائمة بالعقول بالافلاک سفیطة ظاہر
 قولہ و ذلک التحقیق آہ بل هذا التحقیق مع کونه منافیا لمذہب المتکلمین من ان لبدایة العقل اقصی کما لا یخفی ہذا

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و اصلوہ و سلام

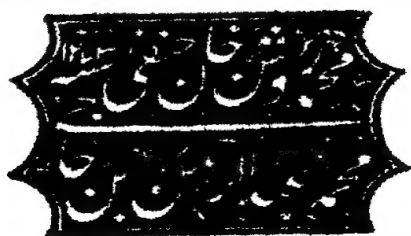
علی خیر خلقہ محمد و آکہ و صحابہ

جہان

خاتمة الطبع الحمد لله والمنة کہ حسب ما یش جناب لانا حافظ سید محمد عبد شہد بلگرامی حاشیہ لانا محمد عبد
 خیر آبادی بر حاشیہ غلام محبی متعلقہ حاشیہ میرزا بدر رسالہ در شہر محمد شہید ہجری از قال طبع ابرہ
 مرتب و طیارگر و دید و جناب مصنف مد ظلہم حق تصنیف و تہتم طبع نظامی محمد عبد الرحمن خان خاشیہ
 و ہبہ فرمودند و بنا بر جہشہ اجازت دادند لہذا بمرا و قانون بستم و کذا کو اخل ہی جہشہ گوشت و کدوہ
 مرجو کہ کسی بدون اجازت متہتم موصوف قصد طبع نفرمایہ

و جہتم بر خاتمة برای سند این مخی کہ این کتاب مطبوع طبع نظامیست و مرودستخط متہتم فرود شدہ

العبد



To: www.al-mostafa.com